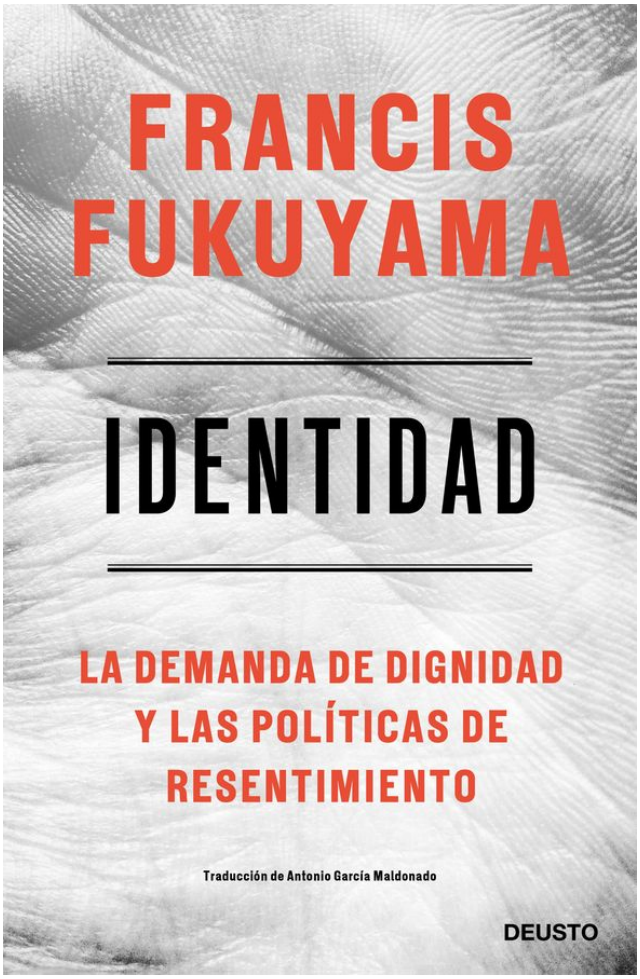
FRANCIS FUKUYAMA

IDENTIDAD

LA DEMANDA DE DIGNIDAD Y LAS POLÍTICAS DE RESENTIMIENTO

Traducción de Antonio García Maldonado

DEUSTO


FRANCIS
FUKUYAMA
IDENTIDAD
LA DEMANDA DE DIGNIDAD
Y LAS POLÍTICAS DE
RESENTIMIENTO
Traducción de Antonio García Maldonado
DEUSTO

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Prefacio
1. La política de la dignidad
2. La tercera parte del alma
3. Dentro y fuera
4. De la dignidad a la democracia
5. Revoluciones de la dignidad
6. Individualismo expresivo
7. Nacionalismo y religión
8. La dirección incorrecta
9. El hombre invisible
10. La democratización de la dignidad
11. De la identidad a las identidades
12. Nosotros, el pueblo
13. Historias de ciudadanía
14. ¿Qué hacer?
Bibliografía

Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita **Planetadelibros.com** y
descubre una
nueva forma de disfrutar de la
lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora	Descubre	Comparte

Sinopsis

El exitoso autor de *Los orígenes* del orden político nos ofrece un examen provocativo de la política de identidad moderna: sus orígenes, sus efectos y lo que significa para los asuntos nacionales e internacionales del estado.

La demanda de reconocimiento de la propia identidad es un concepto maestro que unifica gran parte de lo que está sucediendo hoy en la política mundial. El reconocimiento universal en el que se basa la democracia liberal ha sido cada vez más desafiado por formas más estrechas de reconocimiento basadas en nación, religión, secta, raza, etnia o género, que han resultado en populismo antiinmigrante, el resurgimiento del Islam politizado, el «liberalismo de identidad» de los campus universitarios y el surgimiento del nacionalismo blanco.

Identidad es un libro urgente y necesario: una aguda advertencia de que, a menos que forjemos una comprensión universal de la dignidad humana, nos condenaremos a continuar con los conflictos.

Identidad

La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento

FRANCIS FUKUYAMA

Traducido por Antonio García Maldonado

EDICIONES DEUSTO

Para Julia, David y John

Prefacio

Este libro no se habría escrito si Donald J. Trump no hubiera sido elegido presidente en noviembre de 2016. Como muchos estadounidenses, me sorprendió el resultado y me preocuparon sus implicaciones para Estados Unidos y el mundo. Fue la segunda gran sorpresa electoral de ese año; la primera fue la votación en Reino Unido para abandonar la Unión Europea el mes de junio anterior.

He pasado gran parte de las últimas dos décadas analizando el desarrollo de las instituciones políticas modernas: cómo surgieron el Estado, el imperio de la ley y la rendición de cuentas democrática, cómo evolucionaron e interactuaron y, finalmente, cómo entraron en decadencia. Mucho antes de la elección de Trump, escribí que las instituciones estadounidenses se degradaban a medida que poderosos grupos de interés cooptaban progresivamente el Estado y éste quedaba limitado a una estructura rígida incapaz de reformarse.

El propio Trump era tanto un producto como parte causante de esa decadencia. La promesa de su candidatura consistía en que, al ser alguien ajeno al panorama político, usaría el mandato popular para sacudir el sistema y hacerlo funcionar de nuevo. Los estadounidenses estaban cansados de la parálisis partidista y anhelaban un líder fuerte que volviera a unir al país, que superara lo que he llamado la «vetocracia»: la capacidad de

los grupos minoritarios de bloquear la acción colectiva. Un auge populista parecido fue lo que llevó a Franklin D. Roosevelt a la Casa Blanca en 1932 y cambió la política estadounidense para las siguientes dos generaciones.

El problema de Trump era doble, por sus políticas y por su personalidad. Era probable que su nacionalismo económico empeorara las cosas en lugar de mejorarlas para quienes lo apoyaban, mientras que su abierta preferencia por los hombres fuertes y autoritarios, en detrimento de los aliados democráticos, prometía desestabilizar el orden internacional. Con respecto a la personalidad, era difícil imaginar a alguien menos apropiado para ser presidente de Estados Unidos. Carecía completamente de las virtudes que uno asocia con el liderazgo (integridad, fiabilidad, buen juicio, devoción por el interés público y una brújula moral incuestionable). El principal objetivo de Trump a lo largo de su carrera había sido la autopromoción, y no había tenido empacho a la hora de sortear a personas o leyes que se interpusieran en su camino por cualquier medio a su alcance.

Trump representaba una tendencia general de la política internacional hacia lo que se ha dado en llamar nacionalpopulismo.[1] Los líderes populistas tratan de utilizar la legitimidad conferida por las elecciones democráticas para consolidar su poder. Afirman defender una conexión carismática directa con «la gente», que a veces se define en términos étnicos que excluyen a gran parte de la población. No les gustan las instituciones y buscan socavar los controles y contrapesos que limitan el poder personal del líder en una democracia liberal moderna: los tribunales, el parlamento, los medios de comunicación independientes y una burocracia no partidista. Otros líderes contemporáneos que podrían incluirse en esta categoría son Vladímir Putin en Rusia, Recep Tayyip Erdogan en Turquía, Viktor Orbán en Hungría, Jaroslaw Kaczynski en Polonia y Rodrigo Duterte en Filipinas.

La oleada mundial hacia la democracia que comenzó a mediados de la década de 1970 ha derivado en lo que mi colega Larry Diamond califica de recesión mundial.[2] En 1970, sólo había unas treinta y cinco democracias electorales, una cifra que aumentó de manera constante durante las

siguientes tres décadas hasta alcanzar casi ciento veinte a principios de la década de 2000. La mayor aceleración se produjo entre 1989 y 1991, cuando el colapso del comunismo en Europa del Este y la antigua Unión Soviética provocó una oleada democrática en toda la región. Sin embargo, desde mediados de 2000, la tendencia se ha revertido y los números totales han disminuido. Mientras tanto, los países autoritarios, liderados por China, han ganado confianza y se han tornado más asertivos.

No es sorprendente que las potenciales nuevas democracias como Túnez, Ucrania y Birmania deban luchar a fondo para construir instituciones viables, o que la democracia liberal no haya arraigado en Afganistán o Irak después de las intervenciones de Estados Unidos en dichos países. Es decepcionante, aunque no del todo sorprendente, que Rusia haya vuelto a la tradición autoritaria. Lo que era mucho más inesperado era que las amenazas a la democracia surgieran dentro de las propias democracias consolidadas. Hungría fue uno de los primeros países de Europa del Este en derrocar a su régimen comunista. Cuando entró en la OTAN y en la Unión Europea, parecía haberse reincorporado a Europa como lo que los politólogos describían como una democracia liberal «consolidada». Sin embargo, bajo Orbán y su partido Fidesz, ha liderado el camino hacia lo que Orbán ha denominado una «democracia iliberal». Pero aún mayores sorpresas provocaron los votos en Reino Unido y Estados Unidos en relación con el *brexit* y Trump, respectivamente.

Estas dos democracias fueron los principales arquitectos del orden internacional liberal moderno, países que lideraron la revolución «neoliberal» bajo Ronald Reagan y Margaret Thatcher durante los años ochenta. Sin embargo, ellos mismos parecían retirarse hacia un nacionalismo más cerrado.

Esto me lleva a los orígenes del presente volumen. Desde que publiqué mi ensayo «¿El fin de la historia?»[3] a mediados de 1989, y el libro *El fin de la Historia y el último hombre* (Planeta, Barcelona, 1992), me han preguntado con frecuencia si el acontecimiento X no invalidó mi tesis. X podía ser un golpe de Estado en Perú, la guerra en los Balcanes, los ataques

del 11 de septiembre, la crisis financiera mundial o, más recientemente, la elección de Donald Trump y la oleada nacionalpopulista ya descrita.

La mayoría de estas críticas se basaron en un simple malentendido de la tesis. Utilicé la palabra *historia* en el sentido hegeliano-marxista, es decir, la historia evolutiva a largo plazo de las instituciones humanas que, alternativamente, podrían denominarse *desarrollo* o *modernización*. La palabra *fin* no tenía un sentido de «terminación», sino de «meta» u «objetivo». Karl Marx sugirió que el final de la historia sería una utopía comunista, y me limitaba a sugerir que la versión de Hegel, donde el desarrollo desembocaba en un Estado liberal vinculado a una economía de mercado, me resultaba más plausible.[4]

Esto no quiere decir que mis puntos de vista no hayan cambiado con los años. El replanteamiento más completo que he podido proporcionar está contenido en mis dos volúmenes *Los orígenes del orden político* y *Orden y decadencia de la política*,[5] que en conjunto pueden entenderse como un esfuerzo por volver a escribir *El fin de la Historia y el último hombre* según mi visión de la política mundial actual. Los dos cambios más importantes en mi forma de verla conciernen, primero, a la dificultad de desarrollar un Estado moderno e impersonal, el problema al que me referí como «llegar a Dinamarca», y segundo, la posibilidad de que una democracia liberal moderna decaiga o retroceda.

Sin embargo, mis críticos obviaron otra cosa. No se dieron cuenta de que el ensayo original tenía un signo de interrogación al final del título, y omitieron los últimos capítulos de *El fin de la Historia y el último hombre* que se centraban en el problema del Último Hombre de Nietzsche.

En ambos libros insistí en que ni el nacionalismo ni la religión estaban a punto de desaparecer como fuerzas en la política mundial. No iban a desaparecer porque, como argumenté en aquel entonces, las democracias liberales contemporáneas no habían resuelto completamente el problema del *thymós*. El *thymós* es la parte del alma que anhela el reconocimiento de la dignidad; la *isotimia* es la exigencia de ser respetado en igualdad de condiciones que los demás; mientras que la *megalotimia* es el deseo de ser

reconocido como superior. Las democracias liberales modernas prometen y en gran medida brindan un grado mínimo de igual respeto, encarnado en los derechos individuales, el Estado de derecho y el sufragio. Lo que esto no garantiza es que en democracia las personas sean igualmente respetadas en la práctica, particularmente los miembros de grupos con un historial de marginación. Países enteros pueden sentir que no son respetados, lo que ha impulsado el nacionalismo agresivo, al igual que los creyentes religiosos que sienten que se denigra su fe. Por lo tanto, la isotimia continuará impulsando demandas de reconocimiento igualitario, que seguramente nunca se cumplirán del todo.

El otro gran problema es la megalotimia. Las democracias liberales han sido bastante buenas a la hora de proporcionar paz y prosperidad (aunque algo menos en los últimos años). Estas sociedades seguras y ricas son los dominios del Último Hombre de Nietzsche, «hombres sin pecho» que se pasan la vida en la búsqueda interminable de la satisfacción de lo material, pero que no tienen nada en su núcleo, ni metas ni ideales más elevados por los que estén dispuestos a luchar y sacrificarse. Tal vida no satisfará a todos. La megalotimia prospera en la excepcionalidad: asumir grandes riesgos, involucrarse en luchas monumentales, buscar grandes efectos, porque todo esto lleva al reconocimiento de uno mismo como ser superior a los demás. En algunos casos, puede llevar a un líder heroico como un Lincoln o un Churchill o un Nelson Mandela. Pero en otros casos, puede llevar a tiranos como Julio César, Hitler o Mao, que llevan a sus sociedades a la dictadura y al desastre.

Puesto que la megalotimia ha existido históricamente en todas las sociedades, no va a desaparecer; sólo puede canalizarse o moderarse. La pregunta que planteé en el capítulo final de *El fin de la Historia y el último hombre* era si el sistema moderno de democracia liberal vinculado a una economía de mercado proporcionaría suficientes salidas para la megalotimia. Este problema fue plenamente reconocido por los padres fundadores estadounidenses. En su esfuerzo por crear una forma de gobierno republicana en América del Norte, estaban al tanto de la historia

de la caída de la República romana y preocupados por el problema del cesarismo. Su solución fue el sistema constitucional de controles y equilibrios que distribuiría el poder y bloquearía su concentración en un solo líder. En 1992, sugerí que una economía de mercado también proporcionaba salidas para la megalotimia. Un empresario podría volverse fabulosamente rico al mismo tiempo que contribuía a la prosperidad general. O esas personas podrían competir en concursos de superhéroes, o establecer récords de número de cimas escaladas del Himalaya, o levantar la compañía de internet más valiosa del mundo.

De hecho, mencioné a Donald Trump en *El fin de la Historia* como ejemplo de un individuo enormemente ambicioso cuyo deseo de reconocimiento se había canalizado de manera segura hacia una carrera empresarial (y más tarde, en la televisión). Poco sospeché en aquel entonces que, veinticinco años después, no estaría satisfecho con el éxito empresarial y la celebridad, sino que entraría en política y sería elegido presidente. Pero no es en absoluto incoherente con mi argumento general respecto a las posibles amenazas futuras para la democracia liberal y el problema central del *thymós* en una sociedad liberal.[6] Este tipo de personajes habían existido en el pasado con nombres como Julio César, Hitler o Perón, que habían llevado a sus sociedades por caminos desastrosos hacia la guerra o el declive económico. Para impulsarse a sí mismos, tales figuras se aferraron a los resentimientos de las personas comunes, que sentían que no se estaban respetando su nación, su religión o su forma de vida. La megalotimia y la isotimia se daban la mano.

En el presente volumen vuelvo a temas que comencé a explorar en 1992 y sobre los que he estado escribiendo desde entonces: *thymós*, reconocimiento, dignidad, identidad, inmigración, nacionalismo, religión y cultura. En particular, incorporo la conferencia Lipset Memorial sobre inmigración e identidad que di en 2005, y la conferencia de la Fundación Latsis que di en Ginebra en 2011 sobre inmigración e identidad europea.[7] En algunas partes, en este volumen se repiten más o menos pasajes de escritos anteriores. Pido disculpas si alguno de ellos parece repetitivo, pero

estoy bastante seguro de que son pocos los que se han tomado la molestia y el tiempo de seguir esta secuencia en particular y verla como un argumento coherente relacionado con los acontecimientos del presente.

La demanda de reconocimiento de la identidad de cada uno es un concepto maestro que unifica gran parte de lo que está sucediendo en la política mundial en nuestros días. No se limita a la política de identidad practicada en los campus universitarios, o al nacionalismo blanco que ésta ha provocado, sino que se extiende a fenómenos más amplios, como el surgimiento del nacionalismo anticuado y el islam politizado. Argumentaré que gran parte de lo que creemos que se produce por motivación económica en realidad está enraizado en la demanda de reconocimiento y, por lo tanto, no puede satisfacerse simplemente por medios económicos. Esto tiene implicaciones directas sobre cómo deberíamos tratar el populismo hoy.

Según Hegel, lo que impulsó la historia humana fue la lucha por el reconocimiento. Argumentó que la única solución racional al deseo de reconocimiento era el reconocimiento universal, en el cual se reconocía la dignidad de todo ser humano. Otras formas parciales de reconocimiento basadas en la nación, religión, secta, raza, origen étnico o sexo, o individuos que desean ser reconocidos como superiores, han desafiado ese reconocimiento universal. El aumento de la política de la identidad en las democracias liberales modernas es una de las principales amenazas a las que se enfrentan, y, a menos que seamos capaces de volver a los significados más universales de la dignidad humana, estaremos condenados a prolongar el conflicto.

Me gustaría dar las gracias a varios amigos y colegas por sus comentarios sobre este manuscrito: Sheri Berman, Gerhard Casper, Patrick Chamorel, Mark Cordover, Katherine Cramer, Larry Diamond, Bob Faulkner, Jim Fearon, David Fukuyama, Sam Gill, Anna Gryzmala-Busse, Margaret Levi, Mark Lilla, Kate McNamara, Yascha Mounk, Marc Plattner, Lee Ross, Susan Shell, Steve Stedman y Kathryn Stoner. Estoy especialmente agradecido a Eric Chinski, mi editor en Farrar, Straus and Giroux, que ha trabajado incansablemente conmigo en varios libros. Su

sentido de la lógica y el lenguaje y su amplio conocimiento de cuestiones sustantivas han sido de gran ayuda para este libro. También estoy agradecido por el apoyo que me brindó Andrew Franklin en Profile Books con este y con todos los libros anteriores.

Como siempre, agradezco a mis agentes literarios, Esther Newberg de International Creative Management, y Sophie Baker de Curtis Brown, así como a todas las personas que trabajan con ellas. Han hecho un trabajo increíble con la publicación de mis libros en Estados Unidos y en todo el mundo.

También me gustaría dar las gracias a mis asistentes de investigación Ana Urgiles, Eric Gilliam, Russell Clarida y Nicole Southard, cuyo trabajo a la hora de proporcionar los materiales en los que se basa el libro es de un valor incalculable.

Agradezco el apoyo de mi familia y especialmente el de mi esposa, Laura, que ha sido una esmerada lectora y crítica de todos mis libros.

Palo Alto y Carmel-by-the-Sea, California

1

La política de la dignidad

En algún momento a mediados de la segunda década del siglo XXI, la política mundial cambió drásticamente.

El período desde principios de la década de 1970 hasta mediados de la década de 2000 fue testigo de lo que Samuel Huntington denominó la «tercera ola» de democratización, ya que el número de países que podían clasificarse como democracias electorales aumentó de aproximadamente treinta y cinco a más de ciento diez. En este período, la democracia liberal se convirtió en la forma de gobierno predeterminada para gran parte del mundo, al menos como aspiración, si no en la práctica.[8]

En paralelo a este cambio en las instituciones políticas, hubo un crecimiento correspondiente de la interdependencia económica entre los países, o lo que llamamos globalización. Esto último fue respaldado por instituciones económicas liberales como el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio y su sucesora, la Organización Mundial del Comercio. Éstos se complementaron con acuerdos comerciales regionales como la Unión Europea y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. A lo largo de este período, la tasa de crecimiento del comercio internacional y la inversión superó el crecimiento del PIB

mundial y fue ampliamente considerada como el principal motor de la prosperidad. Entre 1970 y 2008, la producción mundial de bienes y servicios se cuadruplicó y el crecimiento se extendió a prácticamente todas las regiones del mundo, mientras que el número de personas que viven en la pobreza extrema en los países en desarrollo disminuyó del 42 por ciento de la población total en 1993 al 17 por ciento en 2011. El porcentaje de niños que morían antes de su quinto cumpleaños disminuyó del 22 por ciento en 1960 a menos del 5 por ciento en 2016.[9]

Sin embargo, este orden mundial liberal no benefició a todos. En muchos países de todo el mundo, y particularmente en las democracias desarrolladas, la desigualdad aumentó drásticamente, de modo que muchos de los beneficios del crecimiento beneficiaron sobre todo a una élite definida principalmente por la educación.[10] Dado que el crecimiento estaba relacionado con el cada vez mayor volumen de bienes, dinero y personas que se mudaban de un lugar a otro, hubo una gran cantidad de cambios sociales perturbadores. En los países en desarrollo, los aldeanos que anteriormente no tenían acceso a la electricidad empezaron de repente a vivir en grandes ciudades, a ver la televisión o a conectarse a internet a través de teléfonos móviles ubicuos. Los mercados laborales se ajustaron a las nuevas condiciones al conducir a decenas de millones de personas a través de las fronteras internacionales en busca de mejores oportunidades para ellos y sus familias, o bien para escapar de condiciones intolerables en origen. Enormes y nuevas clases medias surgieron en países como China e India, pero el trabajo que hacían reemplazaba el trabajo que realizaban las más veteranas clases medias del mundo desarrollado. La manufactura se movió de manera constante desde Europa y Estados Unidos a Asia oriental y otras regiones de bajos costes laborales. Al mismo tiempo, las mujeres desplazaban a los hombres en una nueva economía dominada por los servicios, y las máquinas inteligentes reemplazaban a los trabajadores poco cualificados.

A partir de mediados de la década de 2000, el impulso hacia un orden mundial cada vez más abierto y liberal comenzó a fallar, y luego se invirtió.

Este cambio coincidió con dos crisis financieras, la primera originada en el mercado *subprime* de Estados Unidos en 2008, que condujo a la Gran Recesión subsiguiente, y la segunda surgió sobre la amenaza al euro y a la Unión Europea planteada por la insolvencia de Grecia. En ambos casos, las políticas de élite produjeron enormes recesiones, altos niveles de desempleo y la caída de los ingresos de millones de trabajadores comunes en todo el mundo. Dado que Estados Unidos y la UE eran los mayores exponentes de la democracia liberal, estas crisis dañaron su reputación.

El experto en democracia Larry Diamond caracterizó los años posteriores a la crisis como los de la «recesión democrática», en la cual el número total de democracias cayó de su punto máximo en prácticamente todas las regiones del mundo.[11] Varios países autoritarios, liderados por China y Rusia, se volvieron mucho más seguros de sí mismos y asertivos: China comenzó a promover su «modelo China» como un camino hacia el desarrollo y la riqueza que era claramente antidemocrático, mientras que Rusia criticaba la decadencia liberal de la Unión Europea y Estados Unidos. Varios países que parecían ser democracias liberales exitosas durante la década de 1990 retrocedieron hacia un gobierno más autoritario, entre ellos Hungría, Turquía, Tailandia y Polonia. La Primavera Árabe de 2011 acabó con dictaduras en todo Oriente Próximo, pero luego decepcionó profundamente las esperanzas de una mayor democracia en la región a medida que Libia, Yemen, Irak y Siria se sumían en guerras civiles. Las invasiones de Afganistán e Irak no acabaron con el aumento del terrorismo que produjeron los ataques del 11 de septiembre. Más bien, se transmutó en el Estado Islámico, que surgió como un faro para los islamistas profundamente iliberales y violentos de todo el mundo. Lo que fue tan notable como la resistencia de ISIS fue que tantos jóvenes musulmanes abandonaran vidas más o menos seguras en otras partes de Oriente Próximo y Europa para viajar a Siria y luchar en su nombre.

Más sorprendentes y quizás incluso más importantes fueron las dos grandes sorpresas electorales de 2016, el voto del Reino Unido para abandonar la Unión Europea y la elección de Donald J. Trump como

presidente de Estados Unidos. En ambos casos, los votantes estaban preocupados por los problemas económicos, particularmente los de la clase trabajadora que había estado expuesta a la pérdida de empleos y la desindustrialización. Pero igual de importante fue la oposición a la continua inmigración a gran escala, que se consideró que quitaba puestos de trabajo a los trabajadores nativos y erosionaba las identidades culturales establecidas desde hacía mucho tiempo. Los partidos antiinmigración y eurófobos ganaron fuerza en muchos otros países desarrollados, especialmente el Frente Nacional en Francia, el Partido por la Libertad en los Países Bajos, Alternativa para Alemania y el Partido por la Libertad en Austria. En todo el continente había miedo por el terrorismo islamista y controversias sobre las prohibiciones de las expresiones de la identidad musulmana, como el burka, el niqab y el burkini.

La política del siglo XX se organizaba a lo largo de un espectro de izquierda a derecha definido por los problemas económicos: la izquierda quería más igualdad y la derecha exigía mayor libertad. La política progresista se centraba en los trabajadores, sus sindicatos y los partidos socialdemócratas que buscaban más protección social y más redistribución económica. En cambio, la derecha estaba sobre todo interesada en reducir el tamaño del gobierno y promover el sector privado. En la segunda década del siglo XXI, ese espectro parece estar cediendo en muchas regiones a una definida por la identidad. La izquierda se ha concentrado menos en una amplia igualdad económica y más en promover los intereses de una amplia variedad de grupos percibidos como marginados: negros, inmigrantes, mujeres, hispanos, la comunidad LGBT, refugiados y otros. Mientras tanto, la derecha se redefine como patriotas que buscan proteger la identidad nacional tradicional, una identidad que a menudo está explícitamente relacionada con la raza, el origen étnico o la religión.

Es una larga tradición que se remonta, al menos, a lo que Karl Marx considera las luchas políticas como un reflejo de los conflictos económicos, esencialmente como luchas por los trozos del pastel. Esto es parte de la historia de la década de 2010, con una globalización que genera

poblaciones significativas de personas que se quedan atrás por el crecimiento general que se produce en todo el mundo. Entre 2000 y 2016, la mitad de los estadounidenses no tuvieron ganancias en sus ingresos reales; la proporción de la producción nacional que se ubicaba en el 1 por ciento más alto pasó del 9 por ciento del PIB en 1974 al 24 por ciento en 2008. [12]

Pero aunque es muy importante el interés personal material para el ser humano, también nos motivan por otras cosas, que explican mejor los sucesos dispares del presente. Podríamos llamarla la política del resentimiento. En una amplia variedad de casos, un líder político ha movilizado a sus seguidores en torno a la percepción de que la dignidad del grupo había sido ofendida, desprestigiada o ignorada. Este resentimiento engendra demandas de reconocimiento público de la dignidad del grupo en cuestión. Un grupo humillado que busca la restitución de su dignidad tiene mucho más peso emocional que las personas que sólo buscan una ventaja económica.

Por eso el presidente ruso, Vladimir Putin, hablaba de la tragedia que supuso el colapso de la antigua Unión Soviética, y sobre cómo Europa y Estados Unidos se aprovecharon de la debilidad de Rusia durante la década de 1990 para llevar la OTAN hasta sus fronteras. Desprecia la actitud de superioridad moral de los políticos occidentales y no quiere que Rusia sea tratada, como dijo el presidente Obama, como un actor regional débil, sino como una gran potencia. Viktor Orbán, el primer ministro húngaro, declaró en 2017 que su regreso al poder en 2010 marcó el punto en el que «nosotros, los húngaros, también decidimos que queríamos recuperar nuestro país, queríamos recuperar nuestra autoestima y queríamos recuperar nuestro futuro».[13] El gobierno chino de Xi Jinping ha hablado extensamente sobre los «cien años de humillación» de China y sobre cómo Estados Unidos, Japón y otros países intentaban impedir su regreso al gran poder que había disfrutado en los últimos milenios de la historia. Cuando Osama bin Laden, fundador de Al Qaeda, tenía catorce años, su madre lo veía obsesionado con Palestina: «Las lágrimas corrían por su rostro cuando

veía la televisión desde su casa en Arabia Saudí».[14] De su ira por la humillación de los musulmanes se harían eco sus jóvenes correligionarios, que se ofrecerían como voluntarios para luchar en Siria en nombre de una fe que creían que había sido atacada y oprimida en todo el mundo. Esperaban recrear las glorias de una civilización islámica anterior en el Estado Islámico.

El resentimiento por las humillaciones también ha sido una fuerza poderosa en los países democráticos. El movimiento Black Lives Matter surgió de una serie de homicidios policiales de afroamericanos en Ferguson (Misuri), Baltimore, Nueva York y otras ciudades que tuvieron mucha repercusión, y buscaba que el mundo exterior prestara atención a la experiencia de las víctimas de la violencia policial aparentemente gratuita. En los campus universitarios y en las oficinas de todo el país, las agresiones sexuales y el acoso se consideraban pruebas de que los hombres no tomaban a las mujeres en serio como iguales. Se prestó atención repentina a las personas transexuales, a las que antes no se reconocía como blanco de discriminaciones. Y muchos de los que votaron a Donald Trump recordaban un pasado mejor, cuando su lugar en sus propias sociedades era más seguro y, a través de sus actos, creían contribuir a «hacer que Estados Unidos volviera a ser grande». Aunque distantes en tiempo y lugar, los sentimientos entre los partidarios de Putin respecto a la arrogancia y el desprecio de las élites occidentales eran similares a los experimentados por los votantes rurales en Estados Unidos, quienes sentían que las élites urbanas de ambas costas y sus aliados mediáticos también los ignoraban a ellos y a sus problemas.

Los practicantes de la política del resentimiento se reconocen mutuamente. La simpatía que Vladímir Putin y Donald Trump se tienen no es sólo personal, sino que está arraigada en su común nacionalismo. Viktor Orbán lo explicó: «Algunas teorías describen los cambios que se están produciendo en el mundo occidental y el surgimiento en el escenario de un presidente de Estados Unidos como una lucha en la arena política mundial entre la élite transnacional, denominada “global”, y una élite nacional

patriótica», de la que él fue un ejemplo temprano.[15]

En todos los casos, un grupo, ya sea una gran potencia como Rusia o China o los votantes de Estados Unidos o Reino Unido, cree que tiene una identidad que no recibe el reconocimiento adecuado por parte del mundo exterior, en el caso de un país, o por parte de otros miembros de la misma sociedad. Esas identidades pueden ser y son increíblemente variadas, según la nación, la religión, el origen étnico, la orientación sexual o el género. Todas son manifestaciones de un fenómeno común, el de la política de la identidad.

Los términos *identidad* y *política de la identidad* tienen un origen bastante reciente. El primero fue popularizado por el psicólogo Erik Erikson durante la década de 1950, y el último salió a la luz durante la política cultural de los años ochenta y noventa. La identidad tiene un gran número de significados. En algunos casos se refiere simplemente a categorías sociales o roles, en otros, a información básica sobre uno mismo (como «me robaron la identidad»). Utilizadas de esta manera, las identidades siempre han existido.[16]

En este libro, usaré *identidad* en un sentido específico que nos ayude a entender por qué es tan importante en la política contemporánea. La identidad crece, en primer lugar, a partir de una distinción entre el verdadero yo interno y el mundo exterior de reglas y normas sociales que no reconoce adecuadamente el valor o la dignidad de ese yo interno. Los individuos, a lo largo de la historia humana, se han encontrado en desacuerdo con sus sociedades. Pero sólo en los tiempos modernos se ha sostenido la opinión de que el auténtico yo interno es intrínsecamente valioso, y la sociedad exterior es sistemáticamente errónea e injusta en su valoración del primero. No es el ser interior el que debe ajustarse a las reglas de la sociedad, sino que es la sociedad la que tiene que cambiar.

El yo interno es la base de la dignidad humana, pero la naturaleza de esa dignidad es variable y ha cambiado con el tiempo. En muchas culturas tempranas, la dignidad se atribuye sólo a unas pocas personas, a menudo guerreros que están dispuestos a arriesgar la vida en la batalla. En otras

sociedades, la dignidad es un atributo de todos los seres humanos, basado en su valor intrínseco como personas con agencia. Y en otros casos, la dignidad se debe a la pertenencia a un grupo más grande de memoria y experiencia compartidas.

Finalmente, el sentido interior de la dignidad busca el reconocimiento. No es suficiente que tenga un sentido de mi propio valor si otras personas no lo reconocen públicamente o, peor aún, si me denigran o no reconocen mi existencia. La autoestima surge de la estima de los demás. Debido a que los seres humanos naturalmente anhelan el reconocimiento, el sentido moderno de identidad evoluciona rápidamente hacia políticas de identidad, en las que los individuos exigen el reconocimiento público de su valía. De este modo, la política de la identidad abarca una gran parte de las luchas políticas del mundo contemporáneo, desde las revoluciones democráticas hasta los nuevos movimientos sociales, y desde el nacionalismo y el islamismo hasta la política en los campus universitarios estadounidenses contemporáneos. De hecho, el filósofo Hegel argumentó que la lucha por el reconocimiento fue el principal impulsor de la historia humana, una fuerza que fue clave para comprender la emergencia del mundo moderno.

Si bien las desigualdades económicas que surgen de los últimos cincuenta años de globalización son un factor importante que explica la política contemporánea, los agravios económicos se agudizan cuando se unen a sentimientos de humillación y falta de respeto. De hecho, gran parte de lo que entendemos como motivación económica en realidad no refleja un deseo directo de riqueza y recursos, sino el hecho de que el dinero se percibe como un indicador de estatus y compra respeto. La teoría económica moderna se basa en el supuesto de que los seres humanos son individuos racionales que quieren maximizar su «utilidad», es decir, su bienestar material, y que la política es apenas una extensión de ese comportamiento maximizador. Sin embargo, si queremos interpretar correctamente el comportamiento de los seres humanos reales en el mundo contemporáneo, tenemos que ampliar nuestra comprensión de la motivación humana más allá de este sencillo modelo económico que domina gran parte

de nuestro discurso. Nadie cuestiona que los seres humanos son capaces de comportarse racionalmente, o que son individuos con intereses propios que buscan una mayor riqueza y recursos. Pero la psicología humana es mucho más compleja de lo que sugiere este modelo económico más bien simplista. Antes de que podamos entender la política de identidad contemporánea, debemos dar un paso atrás y desarrollar una comprensión más profunda y más rica de la motivación y el comportamiento humanos. Necesitamos, en otras palabras, una teoría del alma humana mejor.

2

La tercera parte del alma

Las teorías políticas suelen construirse sobre teorías del comportamiento humano. Las teorías extraen las regularidades en la acción humana de la gran cantidad de información empírica que recibimos sobre el mundo que nos rodea y, con suerte, establecen conexiones causales entre estas acciones y el entorno que las rodea. La capacidad de teorizar es un factor importante en el éxito evolutivo de la especie humana. Muchas personas prácticas desprecian las teorías y el hecho de teorizar, pero actúan todo el tiempo sobre teorías no articuladas que sencillamente no reconocen.

La economía moderna se basa en una de esas teorías, que es que los seres humanos son «maximizadores de la utilidad racional»: son individuos que utilizan sus formidables habilidades cognitivas en pos de su propio interés. Hay varios supuestos adicionales aparejados a dicha teoría. Uno es que la unidad de cuenta es el individuo, en oposición a la familia, la tribu, la nación o algún otro tipo de grupo social. En la medida en que las personas cooperan entre sí, se debe a que calculan que la cooperación servirá a su interés personal en mayor medida que si actúan por su cuenta.

El segundo supuesto se refiere a la naturaleza de la «utilidad», las preferencias individuales (respecto a la compra de un coche, la satisfacción

sexual o unas agradables vacaciones) que conforman lo que los economistas llaman la «función de utilidad» del individuo. Muchos economistas dirían que su ciencia no dice nada sobre las preferencias últimas o respecto a las utilidades que la gente escoge; que eso depende de cada persona. La economía se limita a hablar de las formas en que las preferencias se persiguen de forma racional. Así, un administrador de fondos de cobertura que busca ganar otros mil millones de dólares y un soldado que se arroja sobre una granada para salvar a sus amigos están maximizando sus distintas preferencias. Presumiblemente, los terroristas suicidas, que desafortunadamente se han convertido en parte del panorama político del siglo XXI, también tratan de maximizar la cantidad de vírgenes que encontrarán en el cielo.

El problema es que la teoría económica tiene poco valor predictivo si las preferencias no se limitan a algo como el interés propio material, por ejemplo, la búsqueda de ingresos o riqueza. Si uno amplía la noción de utilidad para incluir extremos de comportamiento tanto egoísta como altruista, no está diciendo mucho más que la tautología de que las personas perseguirán lo que sea que busquen. Lo que realmente se necesita es una teoría de por qué algunas personas buscan dinero y seguridad, mientras que otras eligen morir por una causa o dar tiempo y dinero para ayudar a otras personas. Cuando se dice que la Madre Teresa y una administradora de fondos de cobertura de Wall Street están maximizando su utilidad, se está dejando en el camino algo importante sobre sus motivaciones.

En la práctica, la mayoría de los economistas suponen que la utilidad se basa en algún tipo de interés personal material que superará a otros tipos de motivaciones. Éste es un punto de vista compartido por los economistas contemporáneos del libre mercado y los marxistas clásicos. Estos últimos sostenían que la historia la moldearon las clases sociales al perseguir su propio interés económico. La economía se ha convertido hoy día en una ciencia social dominante y prestigiosa porque las personas se comportan la mayor parte del tiempo de acuerdo con la versión más restrictiva de la motivación humana de los economistas. Los incentivos materiales

importan. En la China comunista, la productividad agrícola en las granjas colectivas era baja porque a los campesinos no se les permitía conservar el excedente que producían, de modo que evitaban trabajar duro. Un dicho del antiguo mundo comunista rezaba: «Hacen como que nos pagan, y nosotros hacemos como que trabajamos». Cuando a finales de la década de 1970 se cambiaron los incentivos para permitir que los campesinos se quedaran con su excedente, la producción agrícola se duplicó en cuatro años. Una de las causas de la crisis financiera de 2008 fue que a los banqueros de inversión se les recompensaba por las ganancias a corto plazo y no se les castigó cuando sus inversiones de riesgo explotaron unos años más tarde. Arreglar el problema requeriría cambiar esos incentivos.

Pero si bien el modelo económico estándar explica una buena parte del comportamiento humano, también tiene muchas debilidades. Durante las últimas dos décadas, los economistas del comportamiento y psicólogos como Daniel Kahneman y Amos Tversky han criticado las suposiciones subyacentes del modelo al demostrar que las personas no son racionales en la práctica, y que, por ejemplo, eligen comportamientos predeterminados en lugar de estrategias óptimas, o economizan en la difícil tarea de pensar copiando el comportamiento de los que les rodean.[17]

Si bien la economía del comportamiento ha subrayado las debilidades del paradigma de elección racional existente, no ha planteado un modelo alternativo claro del comportamiento humano. En particular, no ha tenido mucho que decir sobre la naturaleza de las preferencias subyacentes de las personas. La teoría económica no explica satisfactoriamente ni al soldado que se arroja sobre la granada, ni al atacante suicida, ni otros casos en los que parece estar en juego algo que no sea el interés personal. Es difícil decir que «deseamos» cosas que son dolorosas, peligrosas o costosas de la misma manera que deseamos comida o dinero en el banco. Por lo tanto, debemos buscar otras versiones del comportamiento humano que vayan más allá de las económicas que hoy son tan dominantes. Esta comprensión más amplia siempre ha existido; el problema es que a menudo olvidamos cosas que una vez supimos.

Las teorías del comportamiento humano se basan en teorías de la naturaleza humana: regularidades que surgen de una biología humana compartida universalmente, en oposición a aquellas que están enraizadas en las normas o costumbres de las diferentes comunidades en las que vive la gente. La línea divisoria entre la naturaleza y la educación es muy discutida hoy, pero pocas personas negarían que los dos polos de esta dicotomía existen. Afortunadamente, uno no tiene que establecer el límite de forma precisa para desarrollar una teoría que nos brinde una visión útil de las motivaciones humanas.

Los primeros pensadores modernos, como Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, teorizaron en profundidad sobre el «estado de naturaleza», una época primordial antes de la aparición de la sociedad humana. El estado de naturaleza es, sin embargo, sólo una metáfora de la naturaleza humana; es decir, de las características más básicas de los seres humanos que existen independientemente de la sociedad o cultura particular de cada uno. En la tradición filosófica occidental, tales discusiones sobre la naturaleza humana se remontan mucho más atrás, al menos a *La República* de Platón.

La República es un diálogo entre el filósofo Sócrates y dos jóvenes atenienses aristocráticos, Adimanto y su hermano Glaucón, sobre la naturaleza de una ciudad justa. Después de desacreditar varias teorías de la justicia existentes, como la afirmación de Trasímaco de que la justicia no es más que el interés propio de un fuerte, Sócrates construye una ciudad justa «en el habla», basada en una exploración de la naturaleza del alma. La palabra *alma* (la griega *psyche*) ya no se usa mucho, pero como sugiere la etimología, la disciplina de la psicología esencialmente estudia el mismo tema.

La discusión clave de la naturaleza del alma tiene lugar en el Libro IV. Sócrates señala que una parte deseante busca, por ejemplo, alimentos y agua. Pero a veces, un hombre sediento rechaza la bebida porque sabe que el agua está contaminada y podría provocar enfermedades. Sócrates pregunta: «¿No hay algo en su alma que les ordena beber, y algo que les

prohíbe hacerlo, algo diferente que puede más que lo primero?».[18] Adimanto y Sócrates están de acuerdo en que esta segunda parte del alma es la parte calculadora, y que puede operar en propósitos cruzados desde la parte irracional y deseante del alma.

Sócrates y Adimanto describen en este punto el modelo económico moderno: la parte deseante corresponde a las preferencias individuales, mientras que la parte calculadora es el maximizador racional. Si bien a Sigmund Freud ya no se le toma tan en serio como antes, esta distinción corresponde aproximadamente a su concepto del Ello deseante y al ego que mantenía esos deseos bajo control, en gran parte como resultado de las presiones sociales. Pero Sócrates apunta a otro tipo de comportamiento al relatar la historia del ateniense Leoncio, que pasa junto a una pila de cadáveres dejados por el verdugo público. Leoncio quiere mirar los cadáveres, pero al mismo tiempo trata de evitarlo; después de una lucha interna, los mira y dice: «Mirad, malditos, satisfaceos con tal bello espectáculo».[19] Leoncio, aunque estaba tentado de satisfacer su deseo de ver los cadáveres, sabía que era algo innoble; el hecho de ceder a sus antojos despertó su ira y su odio hacia sí mismo. Sócrates pregunta:

> ¿No notamos también […] que, en muchas ocasiones, cuando las pasiones penetran con violencia en uno en contra de la razón, se censura a sí mismo, se encoleriza con la parte que lo violenta y que en esta clase de duelo la cólera se pone en él del lado de la razón?[20]

Podríamos trasladar esto a un ejemplo más contemporáneo, donde un adicto a las drogas o un alcohólico sabe que otro chute u otro trago es malo para él o ella, pero sin embargo se lo toma y siente un profundo autodesprecio por ser débil. Sócrates usa una nueva palabra, *espíritu*, para referirse a la parte del alma que forma la base de esta ira contra uno mismo, que es una traducción pobre de la palabra griega *thymós*.

Sócrates le pregunta después a Adimanto si la parte del alma que no quería mirar los cadáveres era simplemente otro deseo o un aspecto de la parte calculadora, ya que ambos empujaban en la misma dirección. La primera visión sería acorde a la perspectiva de la economía contemporánea, donde un deseo está limitado sólo por el cálculo de otro más importante que

lo reemplaza. Sócrates pregunta: ¿hay una tercera parte del alma?

> Que con respecto a la cólera nos parece lo contrario que antes. Pues entonces pensábamos que era como una variedad del deseo, mas ahora debemos estar lejos de afirmarlo, sino más bien que, cuando se produce un levantamiento en el alma, ésta toma las armas en favor de la razón.
>
> Completamente cierto, asintió [Adimanto].
>
> ¿Acaso es [la cólera] cosa distinta de la razón también o una cierta variedad suya, porque no son tres partes, sino dos, la razón y el deseo? O bien, como el Estado lo componen tres órdenes: mercenarios, guerreros y magistrados, ¿hay, de ese modo, también en el alma una tercera parte, la cólera, que está sometida por naturaleza a la razón, si no la ha corrompido una mala educación? [21]

Adimanto está inmediatamente de acuerdo con Sócrates en que la parte del espíritu, el *thymós*, no es sólo otro deseo ni un aspecto de la razón, sino una parte independiente del alma. El *thymós* es la base tanto de la ira como del orgullo: Leoncio estaba orgulloso y creía que tenía un yo mejor que se resistiría a mirar los cadáveres, y cuando se entregó a sus deseos, se enfadó por no haber cumplido con esa norma.

Más de dos milenios antes de su advenimiento, Sócrates y Adimanto entendieron algo que la economía moderna no reconoce. El deseo y la razón son partes integrantes de la psique humana (alma), pero una tercera parte, el *thymós*, actúa de manera completamente independiente de los dos primeros. El *thymós* es la base de los juicios de valor: Leoncio creía estar por encima de la tentación de mirar los cadáveres, de la misma forma que un drogadicto intenta comportarse como un empleado productivo o como una madre amorosa. Los seres humanos no sólo quieren cosas que son externas a ellos mismos, como la comida, la bebida, los Lamborghini o el próximo chute. También anhelan juicios positivos sobre su valor o su dignidad. Esos juicios pueden provenir de dentro, como en el caso de Leoncio, pero la mayoría de las veces los hacen personas de la sociedad que los rodea que *reconocen* así su valía. Si reciben ese juicio positivo, sienten orgullo, y si no lo reciben, sienten ira (cuando creen que están siendo infravalorados) o vergüenza (cuando se dan cuenta de que no han estado a la altura de los estándares de otros).

Esta tercera parte del alma, el *thymós*, es la base de la política de la identidad de hoy. Los actores políticos luchan por cuestiones económicas: si los impuestos deberían ser más bajos o más altos, o cómo debe repartirse la porción de los ingresos del gobierno entre los diferentes demandantes en una democracia. Pero gran parte de la vida política está relacionada de forma débil con los recursos económicos.

Fijémonos, por ejemplo, en el movimiento por el matrimonio gay, que se ha extendido como un incendio en todo el mundo desarrollado en las primeras décadas del siglo XXI. Este movimiento tiene un aspecto económico, relacionado con los derechos de supervivencia, herencia y similares para las uniones de gais o lesbianas. Sin embargo, muchos de esos problemas económicos podrían haber sido resueltos, y en muchos casos se hizo, a través de nuevas reglas sobre la propiedad en las uniones civiles. Pero una unión civil habría tenido un estatus más bajo que un matrimonio: la sociedad estaría diciendo que las personas homosexuales podían estar juntas legalmente, pero su vínculo sería diferente al de un hombre y una mujer. Este resultado era inaceptable para millones de personas que querían que sus sistemas políticos *reconocieran* explícitamente la igual dignidad de gais y lesbianas; la posibilidad de casarse era sólo un marcador de esa dignidad igual. Y los que se oponían querían más bien lo contrario: una clara afirmación de la dignidad superior de una unión heterosexual y, por lo tanto, de la familia tradicional. Las emociones que rodearon el debate sobre el matrimonio gay tenían mucho más que ver con las afirmaciones sobre la dignidad que con la economía.

Del mismo modo, la ira masiva de las mujeres encarnada en el movimiento #MeToo, que surgió a raíz de las revelaciones sobre el comportamiento del productor de Hollywood Harvey Weinstein, tuvo que ver fundamentalmente con el respeto. Si bien la forma en que los hombres poderosos habían coaccionado a las mujeres vulnerables tenía una dimensión económica, el error de valorar a una mujer sólo por su sexualidad o por su aspecto, y no por otras características como la competencia o la personalidad, también se da entre hombres y mujeres de

igual riqueza o poder.

Pero nos estamos adelantando en la historia del *thymós* y la identidad. En *La República*, Sócrates no argumenta que el *thymós* sea una característica compartida por igual entre todos los seres humanos, ni sugiere que se manifieste en una variedad de formas. Aparece como algo asociado con una clase particular de seres humanos en su ciudad imaginaria, los guardianes o auxiliares que serían responsables de defender la ciudad de sus enemigos. Son guerreros, diferentes de los comerciantes, para quienes los deseos y su satisfacción son la característica principal, así como de la clase deliberativa de los líderes, que utilizan la razón para determinar qué es lo mejor para la ciudad. Sócrates sugiere que los thymóticos guardianes suelen estar enfadados y los compara con perros feroces con los extraños y fieles a sus amos. Como guerreros deben ser valientes; deben estar dispuestos a arriesgar la vida y padecer penalidades de una manera que ni la clase de los comerciantes ni la clase deliberativa serían capaces. La ira y el orgullo en lugar de la razón o el deseo los motiva a correr los riesgos que asumen.

Al expresarse así, Sócrates refleja la realidad del mundo clásico, de hecho, la realidad de la mayoría de las civilizaciones en todo el mundo que poseían una clase aristocrática cuya pretensión de un alto estatus social se debía al hecho de que ellos, o sus ancestros, fueron guerreros. La palabra griega para «caballero» era *kalos kagathos*, o «hermoso y bueno», mientras que la palabra *aristocracia* deriva del término griego «gobierno de los mejores». Estos guerreros eran vistos como moralmente diferentes de los comerciantes debido a su virtud: estaban dispuestos a arriesgar la vida por el bien común. Sólo acumulaban honor aquellos que rechazaban deliberadamente la maximización de la utilidad racional, nuestro modelo económico moderno, en favor de aquellos que estaban dispuestos a arriesgar la utilidad más importante de todas, la vida.

Hoy día tendemos a mirar atrás y ver a los aristócratas con bastante escepticismo, considerándolos en su mejor versión como importantes parásitos, y en el peor, como depredadores violentos con el resto de su sociedad. Sus descendientes son aún peores, ya que no se ganaron el estatus

que reciben sus familias, sino que lo obtuvieron por mero azar al nacer. Sin embargo, debemos reconocer que en las sociedades aristocráticas había una creencia profundamente arraigada en que el honor o la estima no se debían conceder a todos, sino a aquellos que arriesgaban la vida. Un eco de ese sentimiento aún existe en el respeto que los ciudadanos de las sociedades democráticas modernas generalmente profesamos por los soldados que mueren por su país, o por los policías y bomberos que arriesgan la vida en el cumplimiento del deber. La dignidad o la estima no se deben a todos, y menos aún a los empresarios o trabajadores cuyo principal objetivo es maximizar su propio bienestar. Los aristócratas se consideraban mejores que los demás y poseían lo que podríamos llamar megalotimia, el deseo de ser reconocido como superior. Las sociedades predemocráticas se basaban en una jerarquía social, por lo que esta creencia en la superioridad inherente de cierta clase de personas era fundamental para el mantenimiento del orden social.

El problema de la megalotimia es que por cada persona reconocida como superior, muchas más personas son consideradas inferiores y no reciben ningún reconocimiento público de su valor humano. Si bien Sócrates y Adimanto asocian el *thymós* sobre todo con la clase de los guardianes, también parecen pensar que todos los seres humanos poseen las tres partes del alma. Los que no son guardias también tienen su orgullo, un orgullo que se resiente cuando el noble les da una bofetada en la cara y les ordena que se retiren, o cuando toman a una hija o a una esposa como juguete sexual contra su voluntad por sus «superiores» sociales. Cierto grupo de seres humanos siempre quiere ser visto como superior, y un sentimiento poderoso de resentimiento surge cuando uno no es respetado. Además, si bien estamos dispuestos a elogiar a las personas por ciertos logros, como a un gran atleta o a un músico, muchos otros honores sociales están arraigados no en la verdadera superioridad, sino en la convención social. Criticamos fácilmente a las personas que son reconocidas por cosas vacuas, como los miembros de la farándula exhibicionista o las estrellas de los programas de telerrealidad que no son mejores que nosotros.

Por lo tanto, un impulso humano igualmente poderoso es ser considerado «tan bueno» como cualquiera, algo que podemos denominar «isotimia».[22] La megalotimia es lo que el economista Robert Frank denomina un «bien posicional», algo que por su propia naturaleza no puede ser compartido, porque se basa en la posición de uno en relación con otra persona.[23] El surgimiento de la democracia moderna es la historia del desplazamiento de la megalotimia por la isotimia: sociedades que sólo reconocían a una élite reducida fueron reemplazadas por otras que reconocían a todos como inherentemente iguales. En Europa, las sociedades estratificadas por clase comenzaron a reconocer los derechos de la gente común, y los países que habían estado sumergidos en grandes imperios buscaron un Estado separado e igualitario. Las grandes luchas en la historia política de Estados Unidos (sobre la esclavitud y la segregación, los derechos de los trabajadores, la igualdad de las mujeres) fueron, en última instancia, demandas para que el sistema político ampliara el círculo de personas que tenían los mismos derechos.

Sin embargo, la historia es más complicada que eso. La política de la identidad contemporánea está impulsada por la búsqueda de igual reconocimiento por parte de grupos que han sido marginados por sus sociedades. Pero ese deseo de igual reconocimiento puede deslizarse fácilmente hacia una demanda de reconocimiento de la superioridad del grupo. Ésta es gran parte de la historia del nacionalismo y la identidad nacional, así como de ciertas formas de política religiosa extremista en nuestros días.

Un problema adicional de la isotimia es que ciertas actividades humanas inevitablemente conllevarán un mayor respeto que otras. Negar esto es negar la posibilidad de la excelencia humana. No sé tocar el piano y no puedo fingir que soy igual que Glenn Gould o Arthur Rubinstein en este aspecto. Ninguna comunidad dejará de rendir mayor honor al soldado o al oficial de policía que arriesga la vida por el bien común que al cobarde que huye ante la primera señal de peligro o, lo que es peor, traiciona a la comunidad ante el enemigo externo. Reconocer un valor igual en todos

significa no reconocer el valor de las personas que en realidad son superiores en algún sentido.

La isotimia exige que reconozcamos la igualdad de valor de nuestros semejantes. En las sociedades democráticas afirmamos, como la Declaración de Independencia de Estados Unidos, que «todos los hombres son creados iguales». Sin embargo, históricamente no nos hemos puesto de acuerdo con quiénes son «todos los hombres». En el momento en que se firmó la declaración, este círculo no incluía a los hombres blancos sin propiedad, a los esclavos negros, a los indígenas estadounidenses o a las mujeres. Además, dado que los seres humanos son tan dispares en sus talentos y capacidades, necesitamos saber en qué sentido estamos dispuestos a reconocerlos como iguales para objetivos políticos. La Declaración de Independencia dice que esto es «evidente por sí mismo», sin darnos mucha orientación sobre cómo debemos entender la igualdad.

El *thymós* es la parte del alma que busca el reconocimiento. En *La República*, sólo una clase limitada de personas buscó el reconocimiento de su dignidad sobre la base de su voluntad de arriesgar la vida como guerreros. Sin embargo, el deseo de reconocimiento también parece estar dentro de cada alma humana. Los comerciantes, los artesanos o los mendigos de la calle también pueden sentir la punzada de la falta de respeto. Pero ese sentimiento es incipiente, y no tienen una idea clara de por qué se les debe respetar. Su sociedad les dice que no valen tanto como el aristócrata; ¿por qué no aceptar el juicio de la sociedad? Durante gran parte de la historia de la humanidad, éste fue ciertamente el destino de la inmensa mayoría de la humanidad.

Pero si bien el *thymós* es un aspecto universal de la naturaleza humana que siempre ha existido, la creencia de que cada uno de nosotros tiene un ser interior que merece respeto, y que la sociedad que lo rodea puede estar equivocada al no reconocerlo, es un fenómeno más reciente. De modo que, si bien el concepto de identidad está arraigado en el *thymós*, esta sensación surgió recientemente en nuestros días, cuando se combinó con una noción de un yo interno y otro externo y con la visión radical de que el yo interno

era más valioso que el externo. Esto fue producto de un cambio en las ideas sobre el yo y la realidad de las sociedades, que comenzaron a evolucionar rápidamente bajo la presión del cambio económico y tecnológico.

3

Dentro y fuera

A diferencia del *thymós*, que es una parte permanente de la naturaleza humana, lo que se convertiría en el concepto actual de identidad surgió sólo cuando las sociedades comenzaron a modernizarse hace unos pocos cientos de años. Aunque se originó en Europa, posteriormente se ha extendido y enraizado en prácticamente todas las sociedades del mundo.

Los cimientos de la identidad se establecieron con la percepción de una disyunción entre el yo interior y el yo exterior. Las personas creen que tienen una identidad verdadera o auténtica que se esconde dentro de sí mismas y que de alguna manera no concuerda con el papel que les asigna la sociedad que les rodea. El concepto moderno de identidad otorga un valor supremo a la autenticidad, a la validación de ese ser interior al que no se le permite expresarse. Está en el lado del ser interno y no en el externo. A menudo, un individuo puede no entender quién es realmente ese ser interior, pero tiene la vaga sensación de que se le está obligando a vivir una mentira. Esto puede llevar a un enfoque obsesivo de la pregunta «¿quién soy realmente?». La búsqueda de una respuesta produce sentimientos de alienación y ansiedad, y sólo puede aliviarse cuando uno acepta ese yo interno y recibe reconocimiento público por ello. Y si esa sociedad externa

tiende a reconocer apropiadamente al ser interior, uno tiene que imaginar que la sociedad misma puede cambiar en sus fundamentos básicos.

En Occidente, la idea de identidad nació, en cierto sentido, durante la Reforma protestante, y el fraile agustino Martín Lutero le dio su expresión inicial. Lutero recibió una educación teológica tradicional y una cátedra en Wittenberg; durante diez años, leyó, pensó y luchó con su ser interior. En palabras de un historiador, Lutero «se encontraba en un estado de desesperación ante Dios. Quería tener la seguridad de ser aceptable ante Dios, pero sólo veía en sí mismo la certeza del pecado y en Dios sólo una justicia inexorable que condenaba a la inutilidad todos sus esfuerzos por arrepentirse y su búsqueda de la divina misericordia».[24] Lutero buscó los remedios de la mortificación recomendada por la Iglesia Católica antes de darse cuenta de que no podía hacer nada para sobornar, engatusar o rogar a Dios. Comprendió que la Iglesia actuaba sólo en el ser externo, a través de la confesión, la penitencia, la limosna y la adoración de los santos, actos que no podían hacer nada porque la gracia era otorgada sólo como un acto libre de amor de Dios.

Lutero fue uno de los primeros pensadores occidentales en articular y valorar el yo interno sobre el ser social externo. Argumentaba que el hombre tiene una doble naturaleza, una espiritual interna y un ser corporal externo; ya que «ningún aspecto externo es capaz de producir justicia o libertad cristiana», sólo el hombre interno podía ser restaurado.

> La fe sola puede gobernar sólo en el hombre interior, como dice Rom 10, 10: «porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación», y como la fe sola justifica, está claro que el hombre interior no puede ser justificado, liberado, o salvado por cualquier obra o acción externa, y que estas obras, cualquiera que sea su carácter, no tienen nada que ver con este hombre interior.[25]

Este reconocimiento —fundamental para la posterior doctrina protestante— de que sólo la fe, y no las obras, justificaría al hombre de un solo golpe, socavaría la razón de ser de la Iglesia Católica. La Iglesia era un intermediario entre el hombre y Dios, pero sólo podía moldear al hombre exterior a través de sus rituales y obras. Lutero estaba horrorizado ante la

decadencia y la corrupción de la Iglesia medieval, pero su idea más profunda implicaba que incluso la misma Iglesia era innecesaria y, de hecho, blasfema en sus esfuerzos por forzar o sobornar a Dios. Lutero no sería el adolescente que es devuelto a la obediencia a la sociedad; más bien, la sociedad es la que tendría que adaptarse a las demandas de la persona interior. Aunque no fue la intención de Lutero, la Reforma produjo exactamente este resultado: el declive de Roma como Iglesia Universal, el surgimiento de Iglesias alternativas y toda una serie de cambios sociales en los cuales se dio prioridad al creyente como individuo por encima de las estructuras sociales prevalecientes.

Los teóricos sociales han debatido durante mucho tiempo si los cambios monumentales que tuvieron lugar en Europa después de la Reforma —lo que llamamos modernización— fueron producto de fuerzas materiales o fueron impulsados por ideas como las de Lutero. Karl Marx y los economistas neoclásicos contemporáneos dirían que las ideas de Lutero derivaban de las condiciones materiales: si no hubiera habido descontentos y divisiones económicas generalizadas entre los príncipes alemanes, sus opiniones nunca se habrían difundido de la manera en que lo hicieron. Por otro lado, el sociólogo Max Weber defendió la primacía de las ideas: las mismas condiciones materiales que los economistas estudian sólo podrían surgir porque estaban legitimadas por cambios en la forma en que las personas pensaban sobre ellas; condiciones similares en tiempos anteriores no produjeron los mismos resultados porque el clima intelectual era diferente.

En mi opinión, ambas posiciones plasman parte de la verdad, porque la causalidad se mueve en ambas direcciones a la vez. Las condiciones materiales obviamente dan forma a la receptividad de la gente a ciertas ideas. Pero las ideas tienen su propia lógica interna, y sin el marco cognitivo que proporcionan, las personas interpretarán sus condiciones materiales de manera diferente. Esto afecta a nuestra comprensión de la evolución del concepto de identidad, ya que se debió tanto a una evolución en el pensamiento como a las condiciones cambiantes de la sociedad en

general cuando Europa inició el proceso de modernización socioeconómica.

En el plano de las ideas, podemos ver que la distinción entre lo interno y lo externo, y la preponderancia de lo primero sobre lo segundo, comienza en un sentido importante con Lutero.[26] Como muchos pensadores posteriores que luchan con la cuestión de la identidad, comenzó con una búsqueda agonizante para entenderse a sí mismo, y la forma en que uno podía justificarse ante Dios. Este hombre interior no era bueno; era un pecador, pero aún podía salvarse a través de un acto interno de creencia que no podía visibilizarse a través de ninguna acción externa. Por lo tanto, Lutero es responsable de la noción, fundamental para las cuestiones de identidad, de que el ser interior es profundo y posee muchas capas que pueden aflorar sólo a través de la introspección personal.

Sin embargo, Martín Lutero se encuentra lejos de los significados más en boga de la identidad. Él celebraba la libertad del ser interior, pero ese yo tenía una sola dimensión: la fe y la aceptación de la gracia de Dios. Era una elección binaria: uno era libre de elegir a Dios o no. Uno no puede elegir ser hindú o budista o decidir que su verdadera identidad es salir del armario como gay o lesbiana. Lutero no enfrentaba una «crisis de significado», algo que le habría resultado incomprensible; al mismo tiempo que rechazaba a la Iglesia Universal, aceptaba sin atisbo de duda la verdad subyacente del cristianismo.[27]

El segundo sentido en el que Lutero aún no había llegado a la comprensión contemporánea de la identidad era que su yo interior no buscaba el reconocimiento público de su libertad recién descubierta. De hecho, agonizaba por sus propios motivos: procuraba evitar la manía de la autosatisfacción, y sabía que «él mismo es un pecador incorregible, incapaz de escapar de lo que él llama la concupiscencia (el pecado de hacer lo correcto no sólo para agradar a Dios, sino con un ojo puesto en uno mismo)».[28] Aunque recibió un enorme reconocimiento en vida y tuvo episodios monumentales de justa ira, su doctrina de fe se basaba en la relación privada del hombre con Dios y no en ninguna forma de aprobación pública.

No obstante, la distinción entre lo interno y lo externo había quedado establecida y podía rellenarse con nuevas formas de libertad interior por parte de pensadores posteriores que no aceptaban la cosmovisión cristiana de Martín Lutero.

A finales del siglo XVIII, la idea en el núcleo de la identidad moderna había evolucionado aún más y ahora adquiría una forma secular. El teórico político canadiense Charles Taylor ha escrito el relato definitivo de este proceso, y en él, el filósofo Jean-Jacques Rousseau desempeña un papel central.[29] Rousseau fue la fuente fundamental de muchas ideas que luego serían clave en una gran cantidad de tendencias contemporáneas: democracia, derechos humanos, comunismo, antropología y ecologismo. Para él, sin embargo, la bondad natural del ser interior era un tema que unificaba sus variados escritos políticos, sociales y personales.[30]

Rousseau invirtió la evaluación moral cristiana del ser humano interno. Cristianos como Lutero creían en el pecado original: los seres humanos eran criaturas caídas que podían redimirse sólo a través del amor de Dios. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Alianza, Madrid, 2010), Rousseau argumentaba que el primer ser humano, el hombre en el estado de naturaleza, no era pecaminoso. Las características que asociamos con el pecado y el mal (celos, avaricia, violencia, odio y cosas por el estilo) no caracterizaban a los primeros humanos. En el relato de Rousseau, no existía una sociedad humana original: las personas primitivas eran criaturas temerosas y aisladas con necesidades limitadas, para quienes el sexo, pero no la familia, era natural. No sentían avaricia ni envidia; su única emoción natural era la compasión ante el sufrimiento de los demás.

Según Rousseau, la infelicidad humana comienza con el descubrimiento de la sociedad. Los primeros humanos comenzaron su descenso a la sociedad al dominar a los animales, lo que «produjo el primer movimiento de orgullo en él». Después, comenzaron a cooperar para obtener protección y ventajas mutuas; esta asociación más cercana «engendró en la mente las percepciones del hombre de ciertas relaciones […] que expresamos con las

palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, temeroso, audaz y otras ideas similares». La capacidad de comparar y evaluar a otros seres humanos era la fuente de la infelicidad humana: «Tan pronto como los hombres empezaron a apreciarse mutuamente y se formó en su espíritu la idea de la consideración, todos pretendieron tener el mismo derecho, y no fue posible que faltase para nadie». Rousseau denuncia el cambio de *amour de soi* (amor por uno mismo) a *amour propre* (amor propio o vanidad); el interés propio se transmuta en un sentimiento de orgullo y en un deseo de reconocimiento social.[31]

Rousseau dice que la propiedad privada surgió con el descubrimiento de la metalurgia y la agricultura; al mismo tiempo que los seres humanos se hacían incomparablemente más ricos, la capacidad de acumular propiedades también exageraba enormemente las diferencias naturales entre los individuos y aumentaba los celos, la envidia, el orgullo y la deshonra en relación con las nuevas cotas. De ahí el famoso precepto de Rousseau al comienzo de la segunda parte del *Discurso*:

> El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: ¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie! [32]

Rousseau tenía dos recetas distintas para hacer retroceder a la humanidad de esta catástrofe de desigualdad y violencia. La primera la describió en *El contrato social* (Libsa, Alcobendas, 2018), una solución política en la que los ciudadanos regresan a su igualdad natural a través de la aparición de una «voluntad general» que los une en la virtud republicana. Cooperan entre sí en una unión política que no admite desacuerdos o pluralismo. Esta solución ha sido criticada con razón como cuasi totalitaria, al anular la diversidad y requerir una estricta uniformidad de pensamiento.

La segunda receta no es política, sino que se desarrolla a nivel individual. En su último trabajo, *Las meditaciones del paseante solitario*,

Rousseau intenta recuperar el estado de conciencia del primer hombre, es decir, los humanos tal como eran antes del nacimiento de la sociedad. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* había dicho que «el primer sentimiento del hombre fue el de su existencia»; el *sentiment de l'existence* regresa en *Las meditaciones* como un sentimiento de plenitud y felicidad que emerge cuando un individuo busca descubrir el verdadero yo escondido debajo de las capas de las sensibilidades sociales adquiridas. [33] El sentimiento de existencia de Rousseau se transformaría algún día en lo que ahora llamamos experiencia vivida, que se encuentra en la raíz de la política de la identidad contemporánea.

Rousseau asume así una posición específica con respecto a la naturaleza humana. Niega la afirmación de Thomas Hobbes de que el hombre en el estado de naturaleza era violento, cruel y egoísta; Rousseau también está en desacuerdo con John Locke en que la propiedad privada era natural para el hombre primitivo. También estaría en desacuerdo con Sócrates y Adimanto en que el *thymós* era una parte constitutiva del alma humana, ya que Rousseau afirma claramente que la emoción del orgullo, y por lo tanto el deseo de ser reconocido por otras personas, no existía entre los seres humanos primitivos.

Lo que Rousseau afirma, y lo que se convierte en fundamento de la política mundial en los siglos subsiguientes, es que existe una cosa llamada sociedad fuera del individuo, un conjunto de reglas, relaciones, órdenes y costumbres que supone el principal obstáculo para la realización del potencial humano, y por ende de la felicidad humana. Esta forma de pensar se ha vuelto tan instintiva ahora entre nosotros que no somos conscientes de ella. Es evidente en el caso del adolescente acusado de un delito que plantea su defensa afirmando que «la sociedad me obligó a hacerlo», o de la mujer que siente que la sociedad de género y sexista que la rodea limita su potencial. En una escala más grande, es evidente en las quejas de un Vladímir Putin que siente que el orden internacional liderado por Estados Unidos no respeta a Rusia y que trata de anularla. Si bien los viejos pensadores criticaban aspectos de las normas y costumbres sociales

existentes, pocos argumentaban que había que abolir en masa la sociedad y sus normas y reemplazarlas por algo mejor. Esto es lo que en última instancia vincula a Rousseau con la política revolucionaria de Francia en 1789, de Rusia en 1917, o de China en 1949.

Al igual que Lutero, Rousseau establece una clara distinción entre el yo interno y la sociedad externa que exige la conformidad con sus reglas. Sin embargo, a diferencia de Lutero, la libertad de ese individuo interior no reside únicamente en su capacidad para aceptar la gracia de Dios; más bien, reside en la capacidad natural y universal de experimentar el *sentiment de l'existence*, libre de las capas de las convenciones sociales acumuladas. Rousseau secularizó y generalizó así la interioridad mencionada por Lutero, que Rousseau realizó a través de una exploración de sus sentimientos más íntimos, tan angustiada y prolongada como la del fraile agustino. Según Charles Taylor, «esto forma parte del gran giro subjetivo de la cultura moderna, una nueva forma de interioridad, en la que nos consideramos seres con profundidades interiores».[34]

La secularización de Rousseau del ser interior, y la prioridad que le da a las convenciones sociales es, por lo tanto, un trampolín crítico para la idea moderna de identidad. Pero Rousseau, como hemos visto, no creía que el deseo de reconocimiento fuera algo natural en los seres humanos. Argumentaba que la emoción del orgullo y la propensión a compararse con otros no existían entre los primeros seres humanos, y que su aparición en la historia humana sentó las bases para la infelicidad humana posterior. La recuperación del ser interior requería, pues, despojarse de la necesidad de reconocimiento social; el meditador solitario no necesita la aprobación de nadie.

Dado nuestro conocimiento actual de las sociedades humanas tempranas y de la evolución humana, observamos de qué manera Rousseau estaba profundamente en lo cierto acerca de determinadas cosas, y profundamente equivocado en lo demás. Acertó en gran parte en su descripción de las amplias etapas de la evolución social humana, al trazar las transiciones desde lo que ahora llamaríamos sociedades de cazadores-recolectores a las

sociedades agrarias y luego a las comerciales. También tenía razón en su énfasis en la importancia del descubrimiento de la agricultura: cómo condujo a la institución de la propiedad privada y a las sociedades agrarias, que eran mucho más desiguales y jerárquicas que las de los cazadores-recolectores a las que desplazaron.[35]

Pero Rousseau estaba equivocado respecto a algunas cosas importantes, comenzando con su afirmación de que los primeros humanos eran primordialmente individualistas. Sabemos que se equivocaba, primero porque no vemos evidencia arqueológica o antropológica de seres humanos presociales, y segundo porque tenemos bastante certeza de que los antepasados primates de los seres humanos modernos eran altamente sociables. Los primates actuales tienen estructuras sociales complejas junto con, evidentemente, las facultades emocionales necesarias para sostenerlas.[36] La afirmación de Rousseau de que el orgullo sólo surgió en una determinada etapa de la evolución social es llamativa; plantea la pregunta de cómo pudo aparecer un sentimiento tan intrínsecamente humano de forma espontánea en respuesta a un estímulo exterior. Si el orgullo fuera un constructo social, habría que entrenar de alguna manera a los niños pequeños para que lo experimentaran, pero no observamos que esto les suceda a nuestros hijos. Hoy sabemos que los sentimientos de orgullo y autoestima están relacionados con los niveles de un neurotransmisor llamado serotonina presente en el cerebro, y que los chimpancés exhiben niveles elevados de serotonina cuando alcanzan el estatus de macho alfa.[37] Parece poco probable que haya habido un momento en el que los seres humanos modernos no se comparaban entre sí o no sentían orgullo cuando recibían reconocimiento social. A este respecto, Platón tenía una mejor comprensión de la naturaleza humana que Rousseau.

Que la distinción entre un yo interno y otro externo emergiera en Europa entre la Reforma y la Revolución francesa no fue algo casual. La sociedad europea estaba experimentando una serie de profundos cambios económicos y sociales que crearon las condiciones materiales mediante las cuales tales ideas podían difundirse.

Todas las sociedades humanas socializan a sus miembros para vivir según reglas comunes; la cooperación humana, y por lo tanto el éxito humano como especie, no sería posible de otra manera. Todas las sociedades han tenido adolescentes rebeldes e inadaptados que no querían aceptar esas reglas, pero en esta lucha, la sociedad casi siempre triunfa al obligar a los seres internos a ajustarse a las normas externas.

Por lo tanto, el concepto de identidad tal como lo entendemos ahora ni siquiera podría surgir en la mayoría de las sociedades humanas tradicionales. Durante gran parte de los últimos diez mil años de historia humana, la gran mayoría de las personas vivía en comunidades agrarias permanentes. En tales sociedades, los roles sociales son limitados y fijos: una jerarquía estricta se basa en la edad y el género; todos tienen la misma ocupación (cultivar o criar niños y cuidar de una familia); toda la vida se vive en la misma aldea pequeña con un círculo limitado de amigos y vecinos; la religión y las creencias de uno son compartidas por todos; y la movilidad social, alejarse de la aldea, elegir una ocupación diferente, o casarse con alguien que no fuera elegido por los padres, era prácticamente imposible. Tales sociedades no tienen ni pluralismo, ni diversidad, ni opciones. Dada esta falta de elección, no tenía sentido que un individuo se sentara y reflexionara sobre la pregunta «¿quién soy realmente?» Todas las características que conforman el ser interior son fijas. Tal vez uno podría rebelarse huyendo a otra aldea, pero allí se encontraría atrapado en un espacio social idéntico y limitado. No existía el concepto de «sociedad» fuera del individuo, lo que limitaba las opciones de una persona y no se priorizaba al ser interior sobre esa sociedad.

Todo esto comenzó a cambiar a medida que se consolidaba en Europa una modernización generalizada. Se estaba desarrollando una revolución comercial que expandió enormemente el comercio y comenzó a cambiar las jerarquías sociales establecidas. Adam Smith defendía en *La riqueza de las naciones* (Brontes, Montcada i Reixac, 2011) que «la división del trabajo está limitada por la extensión del mercado»; a medida que los mercados crecieron a través del cambio tecnológico, aparecieron nuevas ocupaciones

y surgieron diferentes clases sociales. Las ciudades crecían en poder e independencia, ciudades que servían de refugio a los campesinos que huían de la tiranía de sus señores. La Reforma inició un siglo y medio de guerra religiosa que revolucionó el mapa político de Europa. Abrió posibilidades para la elección religiosa en formas que no habían sido posibles bajo la Iglesia medieval. La invención de la imprenta llevó a la extensión de la alfabetización y a la rápida difusión de nuevas ideas.

Estos cambios sociales y económicos más amplios significaron que los individuos tenían más opciones y oportunidades en sus vidas. En la vieja sociedad, sus limitadas elecciones sociales determinaban quiénes eran en su interior; con la apertura de nuevos horizontes, la pregunta «¿quién soy?» de repente se volvió más relevante, al igual que la percepción del vasto abismo que existía entre el ser interior y la realidad externa. Las ideas dieron forma al mundo material, y el mundo material creó las condiciones para la difusión de ciertas ideas.

4

De la dignidad a la democracia

El concepto moderno de identidad une tres fenómenos distintos. El primero es el *thymós*, un aspecto universal de la personalidad humana que anhela el reconocimiento. La segunda es la distinción entre el yo interno y el externo, y la elevación de la valoración moral del yo interno por encima de la sociedad externa. Esto surgió apenas en la Europa moderna temprana. El tercero es un concepto evolutivo de dignidad, en el que el reconocimiento se debe no sólo a una clase limitada de personas, sino a todos. La ampliación y la universalización de la dignidad convierte la búsqueda privada del yo en un proyecto político. En el pensamiento político occidental, este cambio tuvo lugar en la generación posterior a Rousseau, a través de los filósofos Immanuel Kant y particularmente de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Según Sócrates, eran principalmente los guerreros de la comunidad política, que mostraban coraje y estaban dispuestos a arriesgar la vida en el servicio público, quienes exigían el reconocimiento de la dignidad. Ésa es una de las versiones de la dignidad humana, pero hay otras. En el libro del Génesis de la Biblia, Adán y Eva existen en estado de inocencia hasta que la serpiente tienta a Eva con un fruto del árbol del conocimiento del bien y del

mal. Al comer la fruta, ven su desnudez y se avergüenzan de ella y tratan de taparla. Dios los expulsó del Jardín del Edén por esta transgresión de su mandamiento, y a partir de entonces la raza humana vive en la condición de deshonra que procede de este pecado original.

El concepto cristiano de dignidad ha girado en torno a esta capacidad de elección moral. Los seres humanos son capaces de distinguir entre el bien y el mal; pueden elegir hacer el bien, aunque a menudo, como Adán y Eva, no lo hacen. La justificación por la fe de Lutero era simplemente una forma de referirse a esta elección. Y aunque Adán y Eva tomaron la decisión equivocada, su elección no tendría sentido si no fueran capaces de pecar. Al comer el fruto, establecieron su estatus moral y el de sus descendientes, quienes de ahora en adelante conocerían la diferencia entre el bien y el mal y podrían elegir. Los animales son incapaces de conocer el bien y el mal, ya que operan por instinto, mientras que Dios, en cierto sentido, es pura bondad y siempre elige correctamente. La capacidad humana para elegir otorga a las personas un estatus más alto que el de los animales, ya que participa de la capacidad de Dios de la bondad, pero es menor que la de Dios, ya que las personas son capaces de pecar. En este sentido, en la tradición cristiana, todos los seres humanos son fundamentalmente iguales: todos están dotados de la misma capacidad de elección. El ministro bautista Martin Luther King Jr. subrayó la centralidad de la elección moral de la dignidad humana cuando dijo: «Sueño que mis cuatro hijos vivirán un día en un país en el cual no serán juzgados por el color de su piel, sino por los rasgos de su personalidad», es decir, por las elecciones morales hechas por su ser interior, y no por sus características externas.

Immanuel Kant presentó una versión secular de este significado cristiano de la dignidad en su *Crítica de la razón práctica* (Tecnos, Madrid, 2017) y en otros escritos, como en su *Fundamento de la metafísica de las costumbres* (Gredos, Madrid, 2010). Afirma que no podemos señalar nada como incondicionalmente bueno, aparte de una buena voluntad, es decir, de la capacidad de elección moral adecuada. Pero Kant no lo veía en términos religiosos; para él, la elección moral consiste en la habilidad de seguir

reglas abstractas de la razón por su propio bien, y no por razones instrumentales que tengan que ver con los resultados que tales elecciones implican para el bienestar humano o la felicidad. La capacidad humana para la elección moral significa que los seres humanos no son máquinas sujetas a las leyes de la física, como sugería Hobbes; son agentes morales que pueden elegir independientemente de su entorno material y, por esa razón, deben ser tratados no como fines para otros medios, sino como fines en sí mismos. La moral no es un cálculo utilitario de resultados que maximice la felicidad humana, sino el acto de elegir en sí. Para Kant, la dignidad humana gira en torno a la voluntad humana, de que los seres humanos son agentes genuinos o causas no causadas.

El filósofo Hegel asumía este vínculo entre la elección moral y la dignidad humana; los seres humanos son agentes moralmente libres que no son simples máquinas racionales que buscan maximizar la satisfacción de sus deseos. Pero a diferencia de Rousseau o Kant, Hegel situó el reconocimiento de esa agencia moral en el centro de su explicación de la condición humana. En *Fenomenología del espíritu* (Pre-Textos, Valencia, 2015), defendía que la lucha por el reconocimiento impulsó la historia de la humanidad. La demanda proviene inicialmente de un guerrero que está dispuesto a arriesgar la vida en una batalla sangrienta, no por territorio o riqueza, sino por el simple reconocimiento en sí. Pero este reconocimiento, en definitiva, no es suficiente, porque es el reconocimiento de un esclavo, es decir, de alguien sin dignidad. Este problema sólo se puede resolver cuando el esclavo adquiere dignidad por medio del trabajo, de la capacidad de transformar el mundo en un lugar digno para la vida humana. La única forma racional de reconocimiento es, en última instancia, el reconocimiento mutuo del amo y del esclavo de su dignidad humana compartida.

Para Hegel, estas luchas no se desarrollan como viajes individuales hacia el yo, como le parecía a Rousseau, sino políticamente. El gran conflicto de su época fue la Revolución francesa y la consagración de los Derechos del Hombre. El joven Hegel presenció la llegada de Napoleón a su ciudad universitaria después de la batalla de Jena en 1806, y vio en ese

acto la incipiente universalización del reconocimiento de los principios de la Revolución francesa. Éste es el sentido en el que Hegel creía que la historia había llegado a su fin: culminó en la idea del reconocimiento universal; los sucesos posteriores se limitarían a llevar este principio a los rincones más lejanos de la tierra.[38]

Un régimen democrático liberal basado en los derechos individuales consagra la noción de igual dignidad ante la ley al reconocer a los ciudadanos como agentes morales capaces de compartir su propia autonomía. En la época de Hegel, este principio se lo imponía a los demás países un general a caballo, pero para el filósofo esto era un detalle menor en la más amplia historia del crecimiento de la libertad humana.

A principios del siglo XIX, la mayoría de los elementos del concepto moderno de identidad están presentes: la distinción entre el ser interior y el exterior, la valoración del ser interior por encima de las convenciones sociales existentes, la comprensión de que la dignidad del ser interior descansa en su libertad moral, la opinión de que todos los seres humanos comparten esta libertad moral y la exigencia de que se reconozca el libre yo interior. Hegel señaló una verdad fundamental sobre la política moderna cuando afirmó que la base de las grandes pasiones desatadas por sucesos como la Revolución francesa se encontraba en las luchas por la dignidad. El yo interior no era sólo una cuestión de reflexión personal; su libertad debía encarnarse en derechos y en leyes. El auge democrático que se desarrollaría en los dos siglos posteriores a la Revolución francesa lo impulsaron pueblos que exigían el reconocimiento de su personalidad política, agentes morales capaces de compartir el poder político.

En otras palabras, los esclavos se rebelarían contra los amos; a un mundo en el que se reconocía la dignidad de unos pocos lo reemplazaría uno cuyo principio fundamental sería el reconocimiento de la dignidad de todos.

5

Revoluciones de la dignidad

La demanda por el reconocimiento igualitario de la dignidad animó la Revolución francesa, y continúa hasta nuestros días.

El 17 de diciembre de 2010, la policía confiscó los productos del carrito de verduras de un vendedor ambulante tunecino llamado Mohamed Bouazizi, al parecer por no tener permiso. Según su familia, Faida Hamdi, una mujer policía, le abofeteó públicamente, y además le confiscó su balanza electrónica y le escupió en la cara. (El hecho de que Hamdi fuera mujer puede haber incrementado su sentimiento de humillación en una cultura dominada por los hombres.) Bouazizi fue a la oficina del gobernador para quejarse y recuperar su balanza, pero el gobernador se negó a verlo. Entonces Bouazizi se roció con gasolina, se prendió fuego y gritó: «¿Cómo quieres que me gane la vida?».

La noticia de este incidente se propagó como un incendio en todo el mundo árabe, y provocó lo que se conoció como la Primavera Árabe. El efecto inmediato se sintió en Túnez, donde menos de un mes después los disturbios generalizados llevaron a la renuncia y huida del veterano dictador del país, Zine El Abidine Ben Ali. Estallaron protestas multitudinarias en otras ciudades árabes, especialmente en el cercano Egipto, donde el

dictador de ese país, Hosni Mubarak, fue expulsado del poder en febrero de 2011. Se produjeron protestas y levantamientos en Libia, Yemen, Baréin y Siria cuando las poblaciones se sintieron empoderadas y repentinamente dispuestas a criticar a sus autoritarios líderes. Lo que unía a todos estos manifestantes era el resentimiento por haber sido humillados e ignorados por sus gobiernos.

En los años posteriores, la Primavera Árabe fue un fracaso absoluto. La tragedia más grande tuvo lugar en Siria, donde el dictador de ese país, Bashar al-Asad, se negó a abandonar el poder y lanzó una guerra contra su propio pueblo que hasta la fecha ha acabado con la vida de más de cuatrocientas mil personas y forzado el desplazamiento de varios millones más. En Egipto, las primeras elecciones democráticas llevaron al poder a los Hermanos Musulmanes; los temores de que impondrían su islamismo en el país llevaron a los militares a dar un golpe de Estado en 2013. Libia y Yemen han caído en sangrientas guerras civiles, y los gobernantes autoritarios han reforzado su control en toda la región. Sólo Túnez, donde se originó la Primavera Árabe, se parece en algo a una democracia liberal, pero su situación pende de un hilo.

Es fácil recordar estos acontecimientos y argumentar que la Primavera Árabe no tuvo nada que ver con la democracia desde el principio, y que la tendencia política dominante en la región es una versión intolerante del islam. Sin embargo, esto no hace justicia a las pasiones políticas desatadas por la autoinmolación de Mohamed Bouazizi. El mundo árabe había sufrido dictaduras represivas y estancadas durante años; ¿por qué, de repente, las masas arriesgaban la vida en respuesta a un solo incidente?

Los detalles de la historia de Bouazizi son reveladores. No era un manifestante ni un preso político maltratado por el régimen, sino un ciudadano común que luchaba por ganarse la vida en la economía informal. Muchos empresarios del mundo en desarrollo siguen operando en la economía informal porque los gobiernos hacen que sea demasiado difícil cumplir con una serie de requisitos legales para dirigir un negocio formal. Lo que hizo demasiado familiar la experiencia de Bouazizi para millones de

personas en el mundo árabe fue la forma en que el Estado tunecino le trató: confiscaron arbitrariamente los bienes de los que dependía su vida, le humillaron públicamente, y cuando trató de quejarse y de recibir justicia, nadie le escuchó. El Estado no lo trató como a un *ser humano*: es decir, como un agente moral digno de un mínimo respeto, que al menos habría merecido una explicación o una justificación de por qué se habían apoderado de su sustento. Para millones de personas en el mundo árabe, su autoinmolación cristalizó la sensación de injusticia que sentían hacia los regímenes bajo los que vivían.

Posteriormente, el mundo árabe cayó en el caos porque los propios árabes eran incapaces de ponerse de acuerdo sobre qué tipo de régimen debía reemplazar a las antiguas dictaduras. Sin embargo, por un momento, en 2011, había un fuerte consenso sobre lo que no querían: gobiernos autoritarios que los trataban en el mejor de los casos como niños y, en el peor, como sujetos a los que políticos corruptos engañaban, explotaban económicamente o utilizaban como carne de cañón en guerras.

En las últimas dos generaciones, el mundo ha asistido a un gran número de levantamientos espontáneos contra gobiernos autoritarios, desde las protestas que derribaron los regímenes comunistas en 1989, hasta la transición de Sudáfrica del *apartheid*, pasando por otras movilizaciones ciudadanas en el África subsahariana en la década de 1990, o las «revoluciones de colores» en Georgia y Ucrania a principios de la década de 2000 en las que el reconocimiento de la dignidad humana básica fue un tema central.

Uno de esos levantamientos, incluso llegó a ser conocido como la Revolución de la dignidad. En noviembre de 2013, el presidente ucraniano, Víktor Yanukóvich, anunció que suspendía el intento de su país de firmar un acuerdo de asociación con la Unión Europea y que buscaría una cooperación más estrecha con Rusia y la Unión Económica Euroasiática del presidente ruso Vladímir Putin. Yanukóvich era primer ministro en el momento de la Revolución Naranja en 2004; sus esfuerzos por manipular su elección desde el poder provocaron un levantamiento popular que obligó a

repetir las elecciones, cuya derrota esta vez asumió. Sin embargo, en 2010 alcanzó la presidencia debido a que la corrupta y dividida Coalición Naranja que llegó al poder incumplió sus promesas.

El esfuerzo de Yanukóvich por devolver Ucrania a la órbita rusa provocó una serie de protestas espontáneas en la capital, Kiev, donde a principios de diciembre casi ochocientas mil personas se reunieron en la plaza Maidán para apoyar la alianza con la UE. El régimen respondió con violencia, pero como ocurre en muchas situaciones de este tipo, el asesinato de manifestantes alimentó la indignación e incrementó las multitudes que apoyan el movimiento Euromaidán. Tras la muerte de más de cien manifestantes en febrero, Yanukóvich perdió el control de la situación y dejó la presidencia, lo que derivó en una nueva apertura política en Ucrania.

Desde estos acontecimientos, Ucrania no ha tenido mucho más éxito que Túnez a la hora de convertirse en una democracia liberal funcional. La economía y la política están dominadas por un pequeño grupo de oligarcas, uno de los cuales, Petró Poroshenko, sería elegido presidente en 2014. El Gobierno, aunque democráticamente electo, está anegado de corrupción y se enfrenta a la hostilidad declarada de Rusia, que se apoderó de Crimea ese mismo año y comenzó una guerra en el este de Ucrania. Sin embargo, es importante comprender los motivos subyacentes de los actores políticos que llevaron al Euromaidán y a la Revolución de la dignidad.

Estrictamente hablando, el levantamiento no exigía democracia, si por democracia nos referimos a la elección pública expresada a través del voto. Yanukóvich había sido elegido presidente legítimamente en 2010 con el apoyo de su Partido de las Regiones. Más bien, el movimiento tenía que ver con la corrupción y el abuso de poder. Como presidente, Yanukóvich fue capaz de acumular una riqueza personal de miles de millones de dólares, ya que las revelaciones sobre su llamativo palacio y otras propiedades no tardarían en revelarse. El Partido de las Regiones recibió un fuerte apoyo de un oligarca en la sombra, Rinat Ajmétov, que controlaba la mayoría de las grandes industrias del este de Ucrania. La elección entre alinearse con la UE o con la Rusia de Putin se veía como una opción entre vivir bajo un

gobierno moderno que trataba a las personas por igual como ciudadanos, y vivir bajo un régimen en el que la democracia era manipulada por los cleptócratas que se benefician a sí mismos tras una apariencia de formas democráticas. La Rusia de Putin representaba el epítome de ese tipo de Estado mafioso; la asociación preferente con ella en lugar de Europa representaba un paso hacia un mundo en el que el poder real estaba en manos de una élite impune. De ahí la creencia de que el levantamiento del Euromaidán buscaba recuperar la dignidad básica de los ciudadanos comunes y corrientes.

Los impulsos de las primeras etapas de la Primavera Árabe y las revoluciones de colores apuntan al núcleo moral de la democracia liberal moderna. Tales regímenes se basan en los principios gemelos de libertad e igualdad. La libertad se puede entender en un sentido negativo, como la libertad del poder del Gobierno. Ésta es la forma en que muchos conservadores estadounidenses interpretan esta palabra: se debe permitir que las personas sigan con su vida privada como les parezca. Pero la libertad, generalmente, significa algo más que estar a salvo del Gobierno: significa agencia humana, la capacidad de ejercer una parte del poder por medio de la participación activa en el autogobierno. Éste era el significado de agencia que asumían las multitudes en las calles de Túnez o El Cairo o Kiev, quienes por primera vez sintieron que podían cambiar la forma en que el Gobierno utilizaba el poder. Esta libertad se institucionaliza a través del sufragio, lo que da a cada ciudadano una pequeña parte del poder político. También se institucionaliza en los derechos a la libertad de expresión y reunión, que son vías para la libre expresión política. Muchas constituciones democráticas modernas consagran así el principio de igual dignidad. Se basan en la tradición cristiana que considera que la dignidad está enraizada en la agencia moral humana. Pero esa agencia no se considera ahora en un sentido religioso, como la capacidad de aceptar a Dios; es, en cambio, la capacidad de participar en el ejercicio del poder como miembro de una comunidad política democrática.

En las democracias liberales modernas, el segundo principio —la

igualdad— rara vez se entiende como un compromiso con la igualdad económica o social sustantiva. Los regímenes socialistas que intentaron llevar esto a la práctica entraron pronto en conflicto con el primer principio de libertad, que exigía, como así hicieron, un control estatal total sobre las vidas de sus ciudadanos. Las economías de mercado dependen de la búsqueda individual del interés personal, lo que conduce a desigualdades de riqueza, dadas las capacidades distintas de la gente y sus condiciones de partida. En una democracia liberal moderna, la igualdad siempre se ha parecido más a una igualdad en la libertad. Esto significa tanto una igual libertad negativa contra el poder abusivo del Gobierno como una igual libertad positiva para participar en el autogobierno y en la economía.

Las democracias liberales modernas institucionalizan estos principios de libertad e igualdad mediante la creación de Estados que, en cambio, están limitados por el imperio de la ley y la responsabilidad democrática. El Estado de derecho limita el poder al otorgar a los ciudadanos ciertos derechos básicos. En determinados asuntos como la libertad de expresión y de asociación, la propiedad y las creencias religiosas, el Estado no restringe la elección individual. El Estado de derecho también sirve al principio de igualdad al aplicar esas reglas por igual a todos los ciudadanos, incluidos aquellos que ocupan los cargos políticos más importantes del sistema. La responsabilidad democrática, a su vez, busca darles a todos los ciudadanos adultos la misma proporción de poder emancipándolos a través de elecciones democráticas que les permiten reemplazar a los gobernantes si se oponen a su gestión del poder. Ésta es la razón por la que el Estado de derecho y la rendición de cuentas democrática han estado tan estrechamente entrelazados. La ley protege tanto la libertad negativa contra el abuso del Gobierno como la libertad positiva de participación igualitaria, como lo hizo durante los años de lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. Por su parte, la participación democrática protege el sistema judicial del abuso. Durante la guerra civil inglesa, en el siglo XVII, el Parlamento se unió en su defensa de la independencia de los tribunales, como lo intentó la sociedad civil polaca en el año 2017, cuando el partido gobernante amenazó

la independencia judicial.

Las democracias liberales del mundo real nunca están a la altura de los ideales subyacentes de libertad e igualdad. Los derechos se violan con mucha frecuencia; la ley nunca se aplica por igual a los ricos y los poderosos que a los pobres y los débiles; los ciudadanos, aunque tienen la oportunidad de participar, asiduamente eligen no hacerlo. Además, existen conflictos intrínsecos entre los objetivos de libertad e igualdad: una mayor libertad puede conllevar una mayor desigualdad, mientras que los esfuerzos para igualar los resultados reducen la libertad. La democracia exitosa no depende de la optimización de sus ideales, sino del equilibrio: un equilibrio entre la libertad individual y la igualdad política, y entre un Estado capaz que ejerce el poder legítimo y las instituciones y la rendición de cuentas que buscan restringirlo. Muchas democracias intentan ir mucho más allá a través de políticas que intentan promover el crecimiento económico, un medio ambiente limpio, la seguridad del consumidor, el apoyo a la ciencia y la tecnología y cosas por el estilo. Pero el reconocimiento efectivo de los ciudadanos como adultos iguales, con capacidad para tomar decisiones políticas, es una condición mínima esencial para cualquier democracia liberal.

Los gobiernos autoritarios, por el contrario, no reconocen la igual dignidad de sus ciudadanos. Quizá finjan que lo hacen a través de constituciones pomposas, como las de China o Irán, que enumeran los derechos de los ciudadanos, pero donde la realidad es bien diferente. En dictaduras relativamente benevolentes, como las de Lee Kuan Yew en Singapur, o China con Deng Xiaoping, el Estado adoptó una actitud paternalista hacia los ciudadanos. Se trataba a las personas comunes y corrientes como niños que necesitaban la protección de un padre sabio, el Estado; no se podía confiar en ellos para que decidieran por sí mismos. En las peores dictaduras, como las de Stalin y Hitler, grandes franjas de la población (los *kulaks* o campesinos ricos, la burguesía, los judíos, los discapacitados, los no arios) eran consideradas basura infrahumana que podía desecharse en nombre de bien colectivo.

El deseo de que el Estado reconozca la dignidad básica de cada cual ha formado parte del corazón de los movimientos democráticos desde la Revolución francesa. Un Estado que garantizara la igualdad de derechos políticos era la única forma racional de resolver las contradicciones que Hegel advertía en la relación entre amo y esclavo, donde sólo se reconocía al amo. Esto es lo que llevó a los estadounidenses a protestar durante el movimiento por los derechos civiles, a los sudafricanos a oponerse al *apartheid*, a Mohamed Bouazizi a inmolarse y a otros manifestantes a arriesgar la vida en Yangon, Birmania, en las plazas Maidán o Tahrir, o en innumerables confrontaciones a lo largo de los siglos.

6

Individualismo expresivo

La Revolución francesa desató lo que se convertiría en las dos versiones de la política de identidad de todo el mundo, aunque ese término no se utilizó entonces para describir ninguno de los fenómenos. Una corriente exigía el reconocimiento de la dignidad de los individuos y la otra la dignidad de los colectivos.

La primera corriente individualista comenzó con la premisa de que todos los seres humanos nacieron libres y eran iguales en su deseo de libertad. Las instituciones políticas se crearon para preservar la mayor cantidad posible de esa libertad natural, en consonancia con la necesidad de una vida social común. Las democracias liberales sitúan la protección igualitaria de la autonomía individual en el corazón de sus proyectos morales.

Pero ¿qué entendemos por autonomía? Como hemos visto, Martín Lutero formaba parte de una larga tradición cristiana que veía la libertad de la humanidad como un don de Dios que daba a los seres humanos una dignidad por encima del resto del mundo natural.[39] Pero esa libertad se limitaba a la capacidad de la fe y de seguir la ley de dios. Kant continuó esta tradición, y proporcionó una versión secularizada de autonomía

centrada en la capacidad humana de tomar decisiones morales basadas en reglas abstractas de la razón. Para Kant, la dignidad humana se fundamentaba en su opinión de que todos los individuos eran causas no causadas, capaces de ejercer un libre albedrío genuino de una manera no sujeta a las leyes de la física. Pero las leyes de Kant, como el imperativo categórico, no eran el objetivo de las elecciones individuales humanas; se derivaban del razonamiento filosófico y se aplicaban categóricamente a todos los seres humanos.

En esta tradición, la dignidad humana se centra en la capacidad del individuo para tomar decisiones morales adecuadas, ya sea definida por la religión o por la razón secular.

La idea de que la dignidad está arraigada en la elección moral humana ha recibido reconocimiento político al integrarse en un número significativo de constituciones democráticas modernas, incluidas las de Alemania, Italia, Irlanda, Japón, Israel y Sudáfrica. Por ejemplo, la sección 1 del artículo I de la Ley Fundamental alemana de 1949 dice: «La dignidad del hombre es inviolable. Respetarla y protegerla será deber de toda autoridad pública». De manera parecida, la sección 10 de la Constitución sudafricana establece que «todos tienen una dignidad inherente y el derecho a que ésta se respete y se proteja». El Tribunal Constitucional de Sudáfrica ha certificado que «el derecho a la dignidad es un reconocimiento del valor intrínseco de los seres humanos».

Ninguna de estas constituciones define con precisión qué es la dignidad humana, y casi ningún político del mundo occidental sería capaz de explicar su base teórica. Para comprender la procedencia de tales referencias a la dignidad humana, es necesario observar los orígenes léxicos de las palabras utilizadas y el camino histórico que siguieron. El origen kantiano del concepto de dignidad es evidente tanto en el caso alemán como en el sudafricano. El uso de la palabra *inviolable* por parte de la ley alemana implica que el resto de derechos se subordinan a este derecho fundamental y se remonta al imperativo categórico, al igual que la referencia sudafricana al «valor intrínseco».[40] Se evidencia el origen cristiano del derecho a la

dignidad cuando vemos que fueron sobre todo los partidos democristianos los que impulsaron las protecciones constitucionales de la dignidad, empezando por la Constitución irlandesa de 1937. Sin embargo, ninguna de estas constituciones menciona explícitamente el cristianismo, ni busca vincular los derechos políticos con las creencias religiosas.[41]

La tradición liberal angloamericana que comenzó con Hobbes y Locke y continuó a través de pensadores del siglo XIX, como John Stuart Mill, adoptó un enfoque menos metafísico de la autonomía. Esta tradición no construye la autonomía en torno al libre albedrío; la libertad se limita a la capacidad de perseguir los deseos y pasiones libres de restricciones externas. (Para Hobbes, los seres humanos son como máquinas impulsadas por sus deseos; la voluntad sólo es «el último apetito en el proceso deliberador» o el deseo más fuerte de un individuo.) Como consecuencia, la palabra *dignidad*, con sus connotaciones cristiano-kantianas, no aparece en la Constitución de Estados Unidos ni en textos fundacionales como los Papeles Federalistas.[42] No obstante, la noción hobbesiana de que los seres humanos son fundamentalmente iguales en su libertad natural se convierte en la base de los derechos políticos para el contrato social. El derecho natural a la vida de Hobbes se inserta en la Declaración de Independencia de Estados Unidos como parte del derecho a la «vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Por lo tanto, una premisa ligeramente diferente sobre la naturaleza de la autonomía conduce a un régimen parecido centrado en la igual protección de los derechos individuales.

La tradición política liberal institucionalizó una versión de autonomía individual que otorgaba derechos iguales a los ciudadanos. Pero la versión de la autonomía de Rousseau apuntaba a algo más profundo y más sustancial que la «mera» participación política. Veía dentro de sí mismo una «plenitud» emocional que estaba reprimida por la sociedad; la suya era una conciencia infeliz profundamente alienada por la sociedad, y luchaba por su liberación. Como explica Charles Taylor:

> Ése es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. Concede una importancia moral

> crucial a un tipo de contacto con uno mismo, con su propia naturaleza interior, que considera en peligro de perderse, en parte por culpa de las presiones en pos de la conformidad externa, pero también porque, al adoptar una postura instrumental hacia uno mismo, quizá pierda la capacidad de escuchar esa voz interior.[43]

Todo ello tuvo que ver con la revalorización moral que comenzó con Lutero. La visión cristiana tradicional del ser interior lo consideraba el lugar del pecado original: estamos llenos de deseos malignos que nos llevan a contravenir la ley de Dios; las reglas sociales externas, establecidas por la Iglesia Universal, nos llevan a suprimir estos deseos. Rousseau siguió a Lutero, pero cambió la valoración de este último: el yo interior es bueno, o al menos tiene el potencial de ser bueno; son las reglas morales circundantes las que son malas. Pero, para Rousseau, la libertad no es sólo la opción moral de aceptar reglas morales; se convierte en la expresión plena de los sentimientos y las emociones que constituyen el auténtico yo interior. Estos sentimientos y emociones a menudo se expresan mejor en el arte.

Tal y como Lionel Trilling explicó brillantemente en su libro *Sincerity and Authenticity*, en la literatura europea post Rousseau surgió un género de escritura que comenzó con *El sobrino de Rameau* de Diderot (Nórdica, Madrid, 2012) y *Los sufrimientos del joven Werther* de Goethe (Vicens Vives, Barcelona, 2013), que celebraban al artista que no encuentra su sitio en la sociedad, que busca la expresión auténtica de su genio creativo. Figuras como Vincent van Gogh o Franz Kafka, desconocidas en su tiempo, se convirtieron en símbolos icónicos de la torpeza de una sociedad filistea que no sabía apreciar la profundidad de la individualidad que representaban.

Este cambio en las sensibilidades literarias reflejaba una ruptura más profunda y más básica del consenso moral en Europa. La Iglesia institucional, que había definido el horizonte moral de la región, era cada vez más criticada por figuras de la Ilustración como Voltaire debido a su asociación con el *statu quo* político predemocrático. Pero también la verdad subyacente del cristianismo estaba cada vez más cuestionada, como hizo el teólogo liberal de principios del siglo XIX David Strauss, cuyo *The Life of*

Jesus (*La vida de Jesús)* sugirió que debía interpretarse al profeta como una simple figura histórica y no literalmente como el Hijo de Dios.[44] La tendencia culminó a finales del siglo XIX con el pensamiento de Friedrich Nietzsche, que admitió que el Dios cristiano existió y estableció un horizonte moral claro para la sociedad europea. Pero Dios había muerto con la ruptura de la creencia, y dejó así un vacío moral que podría llenarse con valores alternativos. A diferencia de los moralistas tradicionales, Nietzsche celebraba este hecho porque ampliaba enormemente el alcance de la autonomía humana: los seres humanos eran libres no sólo para aceptar la ley moral, según Lutero y Kant, sino para crear esa ley por sí mismos. Para Nietzsche, la forma más excelsa de expresión artística era la creación de valor en sí. La persona más supremamente autónoma era su personaje Zaratustra, capaz de resignificar todos los valores tras la muerte del Dios cristiano.

Las sociedades liberales modernas son herederas de la confusión moral que dejó la desaparición de un horizonte religioso compartido. Sus constituciones protegen la dignidad individual y los derechos individuales, y esa dignidad parece estar centrada en la capacidad de los individuos para tomar decisiones morales. Pero ¿cuál es el alcance de esas elecciones? ¿Se limita la elección a la aceptación o el rechazo de un conjunto de reglas morales establecidas por la sociedad que lo rodea? ¿O la verdadera autonomía incluye también la capacidad de modificar esas reglas? Con el declive en las sociedades occidentales de una creencia compartida en el cristianismo durante el siglo XX, distintas reglas y valores de otras culturas comenzaron a desplazar a las tradicionales, así como la opción de no creer en absoluto. La elección individual en áreas más allá de la moral comenzó a expandirse con la economía de mercado y la movilidad social general que requería: la gente podía elegir su trabajo, parejas matrimoniales, domicilios y marca de dentífrico. Parecía lógico que también pudieran optar entre valores morales distintos. A finales del siglo XX, el alcance de la autonomía individual se había ampliado enormemente en la mayoría de las democracias, lo que llevó a una efervescencia de lo que a veces se

denomina individualismo expresivo. Una línea clara se extendía desde el libro de Nietzsche *Más allá del bien y el mal* (Mestas, Algete, 2018) hasta la aseveración del juez Anthony Kennedy del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el veredicto de 1992 del caso Planned Parenthood contra Casey, cuando dijo que la libertad es «el derecho a definir el concepto propio de existencia, de significado, del universo y del misterio de la vida humana». [45]

El problema de esta visión de la autonomía es que los valores compartidos cumplen la importante función de hacer posible la vida social. Si no estamos de acuerdo en una cultura común mínima, no podemos cooperar en tareas compartidas y no consideraremos legítimas las mismas instituciones; de hecho, ni siquiera podríamos comunicarnos unos con otros sin un lenguaje común con significados mutuamente comprendidos.

El otro problema de esta visión expansiva de la autonomía individual es que no todo el mundo es un superhombre nietzscheano que busca resignificar todos los valores. Los seres humanos son criaturas intensamente sociales cuyas inclinaciones emocionales los llevan a querer ajustarse a las normas que los rodean. Cuando un horizonte moral estable y compartido desaparece y es reemplazado por una cacofonía de sistemas de valores en competencia, la gran mayoría de la gente no se alegra de su nueva libertad de elección. Más bien, la gente siente una intensa inseguridad y alienación porque no sabe quién es su verdadero yo. Esta crisis de identidad conduce en la dirección opuesta del individualismo expresivo a la búsqueda de una identidad común que una al individuo con un grupo social y restablezca un horizonte moral claro. Este hecho psicológico sienta las bases del nacionalismo.

La mayoría de la gente no tiene profundidades infinitas de individualidad exclusivas de ellos. Lo que creen es que su verdadero ser interior lo constituyen sus relaciones con otras personas y las normas y expectativas que esos otros proporcionan. Una persona que vive en Barcelona, que de repente se da cuenta de que su verdadera identidad es más catalana que española, se limita a excavar una capa inferior de

identidad social que se sitúa debajo de la más cercana a la superficie.

La política de reconocimiento y dignidad había llegado a su fin a principios del siglo XIX. Una bifurcación condujo al reconocimiento universal de los derechos individuales, y de allí a las sociedades liberales que buscaban proporcionar a los ciudadanos un alcance cada vez mayor de autonomía individual. La otra bifurcación condujo a afirmaciones de identidad colectiva, de las cuales las dos manifestaciones principales fueron el nacionalismo y la politización religiosa. En la Europa de finales del siglo XIX surgieron movimientos tanto liberales como democráticos que exigían el reconocimiento individual universal, y también siniestros movimientos nacionalistas excluyentes que con el tiempo desatarían las guerras mundiales de principios del siglo XX. En el mundo musulmán contemporáneo, la identidad colectiva está tomando la forma del islamismo, es decir, la demanda de reconocimiento de un estatus especial para el islam como base de la comunidad política.

Esta doble direccionalidad —hacia el reconocimiento universal de los derechos individuales y hacia el reconocimiento colectivo basado en la nación— era evidente en los escritos de Jean-Jacques Rousseau, que en distintos momentos celebraba tanto al pacífico soñador solitario como la voluntad marcial general. Los dos estuvieron presentes desde los primeros días de la Revolución francesa, que enarbolaba dos banderas: una universal que promovía los Derechos del Hombre e indiferente a las fronteras nacionales, y una nacional francesa que buscaba defender la *patrie* francesa de la invasión extranjera. Cuando Napoleón secuestró la Revolución, persiguió ambos objetivos simultáneamente, utilizando el poder militar para difundir el liberal Código Napoleónico mientras imponía la soberanía francesa sobre aquellas partes de Europa que iba conquistando.

Este doble carácter también estuvo presente tanto en la Primavera Árabe como en la Revolución de la dignidad de Ucrania. Millones de ciudadanos árabes de todo Oriente Próximo quizá simpatizasen con Mohamed Bouazizi, pero no todos querían vivir en una sociedad que reconociera la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, independientemente de la

religión. Regímenes autoritarios como los de Zine El Abidine Ben Ali en Túnez y Hosni Mubarak en Egipto eran dictaduras de igualdad de oportunidades, donde los secularistas no sólo perseguían a los liberales prooccidentales, también a los islamistas. Los defensores de un régimen liberal que le sucediera se enfrentaron a los islamistas, que buscaban una definición religiosa de la identidad nacional. Cuando los islamistas Hermanos Musulmanes tomaron el poder en Egipto mediante las elecciones democráticas de 2012, amenazaron con instaurar una dictadura propia, lo que llevó a los militares a dar un golpe de Estado en junio de 2013. Muchos antiguos liberales egipcios apoyaron dicho golpe para evitar que Egipto se convierta en una república islámica.

Del mismo modo, la Revolución de la dignidad de la plaza Maidán se fundamentaba en una coalición de liberales prooccidentales que querían que Ucrania se uniera a la Unión Europea y se convirtiera en un país europeo normal. Pero se unieron a los nacionalistas ucranianos de grupos como el Sector Derecho, que buscaban proteger una identidad cultural ucraniana diferenciada y estaban poco interesados en una Ucrania abierta y liberal.

Volveremos a la cuestión sobre cómo los significados individualistas de dignidad y autonomía evolucionaron en las sociedades liberales durante el siglo pasado en los capítulos 10 y 11. Mientras tanto, examinemos más de cerca dos formas de identidad colectiva, las basadas en el nacionalismo y en la religión.

Tanto el nacionalismo como el islamismo —es decir, el islam político— pueden verse como dos caras de la misma moneda. Ambos son expresiones de una identidad de grupo oculta o suprimida que busca el reconocimiento público. Y ambos fenómenos surgen en circunstancias similares, cuando la modernización económica y el rápido cambio social socavan las viejas formas de comunidad y las reemplazan con un pluralismo confuso de formas alternativas de asociación.

7

Nacionalismo y religión

Lutero, Rousseau, Kant y Hegel entendían la dignidad de diferentes maneras. Pero eran universalistas en la medida en que creían en la igualdad de la dignidad de todos los seres humanos en función de su potencial interno liberador. Sin embargo, la demanda de reconocimiento a menudo toma una forma más específica, centrada en la dignidad de un grupo particular que ha sido marginado o al que han faltado al respeto. Para muchos, el ser interior que debía hacerse visible no era el de un ser humano genérico, sino de un tipo concreto de persona de un lugar concreto y observante de costumbres concretas. Estas identidades parciales podían basarse en la nación o en la religión. Dado que exigían el reconocimiento de la dignidad del grupo en cuestión, se convirtieron en movimientos políticos que denominamos nacionalismo o islamismo.

Johann Gottfried von Herder, un estudiante de finales del siglo XVIII y contemporáneo de Kant, fue un pensador clave a la hora de transitar desde el enfoque de las luchas por el reconocimiento del individuo y su libertad universal a una libertad colectiva basada en características nacionales o culturales particulares. Herder ha sido frecuentemente atacado por ser el padre del etnonacionalismo europeo moderno, un escritor que celebraba el

Volk primitivo o pueblo, en definitiva, un precursor lejano de Adolf Hitler.

Este punto de vista es muy injusto para un pensador que ha sido leído y estudiado inadecuadamente en el mundo de habla inglesa. Herder compartía muchas de las opiniones ilustradas de Kant sobre la igualdad humana, pero dedicó mucho más tiempo a leer profusamente literatura de viajes de europeos que habían viajado por tierras desconocidas y registraron sus observaciones sobre las costumbres locales. En *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad)*, Herder afirma claramente que existe una sola especie humana y critica a otros autores que han tratado de establecer jerarquías entre las razas del mundo. Empatiza con el dolor de los africanos esclavizados y afirma que las culturas se pueden medir por la forma en que tratan a las mujeres. En un período muy anterior al descubrimiento de la genética moderna, comprendió de forma asombrosamente sofisticada la compleja interacción entre las características biológicas y el entorno en la configuración del comportamiento.[46]

No obstante, Herder argumentaba que cada comunidad humana es única y distinta de sus comunidades vecinas. Señala que el clima y la geografía han tenido enormes impactos en las costumbres de los diferentes pueblos, cada uno de los cuales expresa su propio «genio» en la forma en que se han adaptado a las circunstancias locales. A diferencia de Hegel, que desechaba África como irrelevante para la historia humana, Herder tenía una visión comprensiva hacia las culturas no europeas. Como le ocurriría a un antropólogo cultural contemporáneo, estaba más interesado en describir que en juzgar a otros pueblos. Y, en una época previa al gran impulso europeo colonizador, emitió una advertencia que los estadistas contemporáneos deberían tomarse en serio: «Que nadie piense que el arte humano con poder despótico puede transformar de golpe una región extranjera en otra Europa».[47]

El vínculo de Herder con el nacionalismo moderno es claro. Su trabajo buscaba promover el aprecio por las costumbres y las tradiciones únicas de cada uno de los pueblos del mundo. Al igual que Rousseau, no creía que

aquellos que vivieron en épocas históricas posteriores fueran necesariamente mejores o más felices que los pueblos «primitivos» que los precedieron. Estaba de acuerdo en que la sociedad nos obligaba a desempeñar papeles falsos. Al hacerlo, adoptó una posición muy distinta de la de Hegel, que en la siguiente generación argumentaría que la historia era universal y progresiva.[48]

Herder aplicó su idea de autenticidad cultural a la Alemania de su tiempo, que estaba dividida en innumerables principados, muchos de los cuales buscaban emular el esplendor y la cultura de la corte francesa de Versalles. Herder defendía que los alemanes tenían que sentirse orgullosos de su propia cultura y tradiciones en lugar de buscar ser franceses de segunda categoría. No buscaba el reconocimiento de una abstracción como la de «Hombre» en los Derechos del Hombre, sino de su pueblo en particular y, por extensión, del resto de comunidades humanas.

El «largo siglo XIX», que se extendió desde la Revolución francesa hasta el estallido de la primera guerra mundial en 1914, conoció dos versiones de dignidad y dos enfoques de identidad incompatibles entre sí. El primero buscaba el reconocimiento de los derechos universales del hombre (no necesariamente también de las mujeres). El otro buscaba el reconocimiento de la dignidad de distintos pueblos que habían sido oprimidos o secuestrados por otros. Estas diferentes versiones de la dignidad, universal y nacional, se enfrentaron entre sí durante décadas. Por ejemplo, las revoluciones de 1848 se libraron tanto en nombre de los derechos liberales como de la autoafirmación nacional. A principios del siglo XX, a la versión liberal de la dignidad se le unió otra doctrina universalista, el socialismo marxista, que lucharía por los derechos de los proletarios. Tanto el movimiento liberal como el socialista lucharon contra el nacionalismo en las dos guerras mundiales; después de la derrota del fascismo en 1945, las dos doctrinas universales se convirtieron en los polos alrededor de los cuales se organizaría la política global durante la guerra fría. Pero el nacionalismo nunca fue desacreditado por completo, a pesar de instituciones como la Unión Europea, diseñada para mantenerlo bajo

control, y ha resurgido como una nueva fuerza en el siglo XXI.

Las ideas eran importantes para comprender el auge del nacionalismo, pero también se estaban produciendo importantes cambios económicos y sociales que prepararon el terreno para su aparición en la Europa del siglo XIX. El antiguo orden europeo de la Edad Media era jerárquico y estratificado según la clase social; el feudalismo dividía a las poblaciones de Europa en incontables jurisdicciones diminutas y se diseñó para mantenerlas cercadas en ellas.

Una economía de mercado contemporánea, por el contrario, depende de la libre circulación de mano de obra, capital e ideas de los lugares donde abundan a lugares donde pueden obtener un alto rendimiento. El reconocimiento universal ofrecido por las sociedades liberales era particularmente propicio para el desarrollo capitalista, ya que protegía la libertad de los individuos para participar en el comercio del Estado y preservaba su derecho a la propiedad privada. Por lo tanto, no es sorprendente que el liberalismo se convirtiera en sirviente del crecimiento económico, y que dos de las sociedades más liberales de la época, Gran Bretaña y Estados Unidos, fueran las principales impulsoras de la industrialización durante los siglos XIX y principios del XX.

Pero una economía de mercado moderna requería también algo como el nacionalismo y una identidad basada en la nación. El nacionalismo es una doctrina que defiende que las fronteras políticas deben corresponderse con las comunidades culturales, con una cultura definida en gran medida por una lengua compartida. En la Europa premoderna, Francia era un mosaico de diferentes lenguas como el bretón, el picardo, el flamenco y el provenzal, además del francés de París. En otras partes de Europa, los campesinos solían hablar un idioma diferente al de sus señores del feudo local; el latín fue la lengua cortesana del Imperio de los Habsburgo hasta el siglo XIX. A lo largo de Europa Central y Oriental, los alemanes se mezclaron con polacos, moravos, ucranianos, húngaros y muchos otros en comunidades pequeñas y autorreferenciales. Todo esto inhibía la movilidad requerida por los mercados laborales en una sociedad en proceso de industrialización. Como

explicó el antropólogo social Ernest Gellner, «ha surgido una sociedad basada en una tecnología de alta potencia y la expectativa de un crecimiento sostenido, que requiere tanto de una división del trabajo móvil como de una comunicación sostenida, frecuente y precisa entre desconocidos». Esto requiere de un idioma nacional uniforme, y un sistema educativo patrocinado por el Estado que promueva la cultura nacional. «La empleabilidad, la dignidad, la seguridad y la autoestima de los individuos […] depende ahora de su *educación* […]. El hombre moderno no es leal a un monarca ni a una tierra o a una fe, diga lo que diga, sino a una cultura». [49]

Pero el nacionalismo también nació de las agudas ansiedades generadas por la industrialización. Pensemos en la situación de un joven campesino, Hans, que crece en un pequeño pueblo de Sajonia. La vida de Hans en el pequeño pueblo está asegurada: vive en la misma casa que sus padres y abuelos; está comprometido con una joven que sus padres consideraron aceptable; el sacerdote local lo bautizó; y planea seguir trabajando en la misma parcela de tierra que su padre. A Hans no se le ocurre preguntar «¿Quién soy?», ya que las personas que lo rodean ya han respondido esa pregunta. Sin embargo, escucha que en el valle del Ruhr se abren grandes oportunidades, que se está industrializando rápidamente, por lo que viaja a Düsseldorf para conseguir un trabajo en una fábrica de acero.

Hans ahora vive en un dormitorio con cientos de otros jóvenes como él, procedentes de todo el noroeste de Alemania. La gente habla en diferentes dialectos; algunas de las personas que conoce no son alemanas, sino holandesas o francesas. Ya no está bajo el control de sus padres y sacerdotes locales y encuentra personas con afiliaciones religiosas distintas a las de su aldea. Sigue comprometido con su prometida, pero algunas de las lugareñas que ha conocido le tientan y siente una gran sensación de libertad en su vida privada.

A la vez, Hans se siente preocupado. Antes, en su aldea, estaba rodeado de amigos y familiares que lo conocían y apoyaban en tiempos de enfermedad o de mala cosecha. Ahora no tiene ese tipo de certeza con sus

nuevos amigos y conocidos, y no está seguro de que a su nuevo empleador, una gran empresa, le importen sus intereses. Le dicen que algunos agitadores comunistas están presionando para crear un sindicato en su fábrica, pero él ha oído algunos comentarios y tampoco confía en ellos. Los periódicos están llenos de historias de broncas en el Parlamento, y no está seguro de a quién creer. Hans sospecha que todos estos partidos políticos que se pelean entre sí son egoístas y que no tienen interés en representarle. Su región de Alemania se ha convertido en parte de un enorme Reich del cual se puede sentir orgulloso, pero que se encamina hacia un futuro incierto. Se siente solo y desconectado de su entorno; siente nostalgia de su pueblo, pero no quiere regresar, ya que sería un signo de derrota personal. Por primera vez en su vida, Hans puede elegir su vida, pero se pregunta quién es y qué le gustaría ser. La cuestión de la identidad, que nunca había sido un problema en su aldea, se vuelve ahora central.

El teórico social del siglo XIX Ferdinand Tönnies definió la historia de Hans como el cambio del *Gemeinschaft* al *Gesellschaft*, o de la comunidad (la aldea) a la sociedad (urbana). Millones de europeos lo experimentaron durante el siglo XIX y ahora está ocurriendo en sociedades de rápida industrialización como China y Vietnam.

La dislocación psicológica que produce la transición del *Gemeinschaft* al *Gesellschaft* sentó las bases de una ideología nacionalista basada en una intensa nostalgia de un pasado imaginado de comunidad fuerte en el que no existían las divisiones y las confusiones de la sociedad moderna pluralista. Mucho antes del ascenso de Adolf Hitler en la década de 1930, los escritores alemanes lamentaban la pérdida de *Gemeinschaft* y lo que consideraban las perversiones de una sociedad liberal cosmopolita.

El historiador Fritz Stern analizó a varios de estos primeros ideólogos de la identidad alemana, como el polemista y erudito bíblico de gran influencia Paul de Lagarde. Lagarde vivió en la recién unificada Alemania de Bismarck a fines del siglo XIX, cuando el país experimentaba un milagro económico de crecimiento, industrialización y creciente poder político y militar. Sin embargo, Lagarde, en innumerables artículos y folletos

(recopilados como *Deutsche Schriften* en 1886), no veía a su alrededor nada más que deterioro cultural: el espíritu alemán se había degradado en la búsqueda de sí mismo por culpa de doctrinas liberales basadas en la racionalidad y la ciencia. La antigua Alemania estaba llena de virtudes y era una comunidad fuerte que había que recuperar. Imaginó una nueva religión que fusionaría el cristianismo con las «características nacionales de los alemanes», una fe que se convertiría en la base de una nueva identidad nacional. Lagarde escribió: «Cuando una nación [un pueblo] tiene una sola voluntad, todo conflicto es desterrado». Académico proscrito, nunca había alcanzado la fama que creía merecer por su trabajo hermenéutico sobre la Septuaginta; la unidad con el pueblo alemán era a la vez una solución a su soledad personal y una fuente de la dignidad que no podía alcanzar como erudito individual.[50]

Lagarde, como Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck y otros nacionalistas alemanes del siglo XIX, creía que el pueblo alemán era víctima de fuerzas externas. Lagarde tenía una visión conspirativa del declive de la cultura alemana: los judíos, portadores de la modernidad liberal, se insertaron en la vida cultural de la nueva Alemania moderna y trajeron consigo ideas universalistas de democracia y socialismo que socavaron la unidad del pueblo alemán. Para restablecer la grandeza alemana, los judíos debían ser expulsados del nuevo orden que había previsto.

Intelectuales como Friedrich Nietzsche, Ernst Troeltsch o Thomas Mann leyeron con simpatía a Lagarde, y sus obras serían ampliamente distribuidas por los nazis.[51] Analizaba la ansiedad que comportaba la transición de la sociedad de la aldea agraria a la vida industrial moderna y urbana, una transición que, para millones de europeos que la experimentaron, llevó a la cúspide la cuestión de la identidad. Éste fue el momento en que lo personal se convirtió en político. La respuesta que ideólogos como Lagarde daban a un campesino confundido como Hans era simple: eres un alemán orgulloso, heredero de una cultura antigua, conectado por su lengua común al resto de millones de alemanes dispersos por Europa Central y Oriental. El trabajador solitario y confundido tenía ahora un claro sentido de la dignidad, una

dignidad que, ahora lo sabía, mancillaban malas personas infiltradas en su sociedad.

Esta nueva forma de identidad basada en la cultura y la lengua compartidas desató nuevas pasiones, ya que estos nuevos grupos culturales vivían en antiguas jurisdicciones como el Imperio austrohúngaro, definidas según lazos dinásticos y no culturales. Unir a los alemanes dispersos bajo un solo Reich se convertiría en un proyecto político en las próximas tres generaciones, emprendido por líderes desde Bismarck hasta Hitler. Otras nacionalidades (serbios, polacos, húngaros, rusos) también buscaban crear o consolidar Estados basados en el etnonacionalismo, lo que llevaría a Europa a dos guerras mundiales devastadoras a principios del siglo XX.

La identidad también se convirtió en un tema importante en el entonces mundo colonial. Las zonas de Asia, África y América Latina dominadas por las potencias europeas no se industrializaban como Europa. En cambio, pasaban por lo que a veces se ha denominado modernización sin desarrollo, es decir, urbanización y rápido cambio social sin crecimiento económico sostenido. Establecieron nuevas capitales con una pequeña élite indígena que colaboraba con los poderes coloniales en la administración de sus territorios. Los miembros de esta élite recibían una educación europea y hablaban el idioma de la metrópoli. Pero sentían un intenso conflicto interno entre estas identidades adquiridas y las tradiciones indígenas con las que habían crecido. A medida que el nacionalismo se extendía en Europa, también arraigaba en las colonias europeas, lo que a mediados del siglo XX condujo a revueltas en lugares como India, Vietnam, Kenia y Argelia en nombre de la liberación nacional. El nacionalismo del mundo colonial llevó a los intelectuales a intentar una revolución cultural. Escritores negros como Aimé Césaire, Léon Damas y Léopold Senghor, entre otros, desarrollaron el concepto de *Négritude* para intentar que los negros se sintieran orgullosos de su raza y de su herencia, dando así marcha atrás a la denigración de los regímenes coloniales.

Ernest Gellner fue un importante teórico del nacionalismo, y defendía que el islamismo moderno debía analizarse a través de una lente similar de

modernización e identidad. Tanto el nacionalismo como el islamismo están arraigados en la modernización. La transición desde el *Gemeinschaft* al *Gesellschaft* ha sido un fenómeno presente en el Oriente Próximo contemporáneo, ya que los campesinos o beduinos han abandonado el campo y se han instalado en ciudades como El Cairo, Amán y Argel. Por otro lado, millones de musulmanes han experimentado la modernización al emigrar a Europa u otros países occidentales en busca de una vida mejor, establecerse en Marsella, Róterdam o Bradford, y enfrentarse allí a una cultura ajena. En otros casos, el mundo moderno llegaba a sus aldeas a través de la televisión satelital y canales como Al Jazeera o CNN International. Las personas que viven en aldeas tradicionales con opciones limitadas se enfrentan repentinamente a un mundo pluralista con formas de vida muy diferentes en las que no se respetan sus normas tradicionales.

El problema de la identidad resulta particularmente conflictivo para los jóvenes musulmanes de segunda generación que crecen en comunidades de inmigrantes en Europa occidental. Viven en sociedades mayoritariamente seculares con raíces cristianas que no brindan apoyo público a sus valores o prácticas religiosas. Sus padres suelen provenir de comunidades de pueblos cerrados que ofrecen versiones localizadas del islam, como el culto a los santos sufíes. Al igual que muchos hijos de inmigrantes, están ansiosos por distanciarse de las antiguas formas de vida de sus familias. Pero no se integran fácilmente en su nuevo entorno europeo: las tasas de desempleo juvenil, en particular entre los musulmanes, son superiores al 30 por ciento, y en muchos países europeos aún se percibe un vínculo entre el origen étnico y la pertenencia a la comunidad cultural dominante, un problema al que volveremos en capítulos posteriores.

En estas circunstancias, la confusión sobre la identidad se agudiza, tal como les ocurrió a los europeos que acababan de encarar el éxodo urbano en el siglo XIX. Para algunos musulmanes de hoy, la respuesta a esta confusión no ha sido convertirse en miembro de una nación, sino en miembro de un grupo religioso más grande: la *umma*, o comunidad de creyentes, representada por un partido político como los Hermanos

Musulmanes de Egipto, el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Turquía o Ennahda en Túnez. Al igual que los nacionalistas clásicos, los islamistas contemporáneos tienen tanto un diagnóstico del problema como una solución clara: eres parte de una comunidad antigua y orgullosa; el mundo exterior no te respeta como musulmán; te ofrecemos una manera de conectarte con tus verdaderos hermanos y hermanas, donde formarás parte de una gran comunidad de creyentes que se extiende por todo el mundo.

Esta afirmación de orgullo por la identidad personal puede explicar los cambios culturales que han tenido lugar en el mundo musulmán en la última generación. Después de un período prolongado en el que estaba de moda que personas formadas de Oriente Próximo adoptaran costumbres y vestimenta occidentales, un gran número de jóvenes musulmanas de Egipto, Turquía, Jordania y otros países de Oriente Próximo comenzaron a usar el hiyab o velo; algunas han adoptado formas aún más restrictivas de vestimenta femenina, como el velo que cubre totalmente la cara, o niqab. Muchas de estas mujeres son en realidad musulmanas piadosas, pero otras no son particularmente religiosas; usar el hiyab es más bien una señal de identidad, un signo de que están orgullosas de su cultura y de que no temen ser identificadas públicamente como musulmanas.

Los principales partidos islamistas, como los mencionados anteriormente, se han mostrado dispuestos a participar en la política democrática y han cosechado victorias en las urnas que los han llevado al gobierno. A pesar de sus declaraciones públicas en las que se muestran comprometidos con la democracia, la oposición secular sigue desconfiando de su agenda a largo plazo. Lo mismo podría decirse de los nacionalistas, ya sea en el siglo XIX o en la actualidad: a menudo juegan con reglas democráticas, pero albergan tendencias potencialmente ilegales debido a sus anhelos de unidad y comunidad.

Como ocurrió con el nacionalismo, ideólogos como Osama bin Laden o Abu Bakr al-Bagdadí, fundador del Estado Islámico, han ofrecido versiones más extremas de religión politizada. Su narrativa está mucho más centrada en la victimización por parte de Estados Unidos, Israel, el régimen de Asad

en Siria o Irán, y abogan por una comunidad aún más fuerte, vinculada por un compromiso compartido con la violencia y la acción política directa.

El experto francés Olivier Roy ha señalado que muchos de los terroristas más recientes, como los que llevaron a cabo los ataques en la sala Bataclan en París en 2015, tienen antecedentes similares: son musulmanes europeos de segunda generación que rechazaron el islam de sus padres. (Alrededor del 25 por ciento de la nueva generación de yihadistas se convierte al islam tras experiencias personales similares a las de los yihadistas musulmanes de nacimiento).[52] En sus primeros años parecían occidentalizados, bebían alcohol y fumaban marihuana, salían con chicas, veían partidos y, en general, parecían encajar en su entorno. Sin embargo, muchos no pudieron encontrar empleos estables y comenzaron a cometer delitos menores y a enfrentarse a la policía. Vivían en los márgenes de sus propias comunidades, sin antecedentes de ser piadosos o de interés en la religión, hasta que repentinamente «renacen» al ver vídeos de imanes radicales o al convertirse de la mano de un predicador en la prisión. Cuando aparecían en Siria con una larga barba y un AK-47, u organizaban ataques letales contra sus conciudadanos europeos, sus familias siempre se mostraban sorprendidas, incapaces de comprender semejante transformación. Roy describe este fenómeno no como la radicalización del islam, sino como la islamización del radicalismo, un proceso sustentado en la misma alienación que operó en generaciones anteriores de extremistas, ya fueran nacionalistas como Paul de Lagarde o comunistas como León Trotsky.[53]

El perfil que establece Roy sugiere que los motivos detrás del terrorismo yihadista son más personales y psicológicos que religiosos, y reflejan el grave problema de identidad que enfrentan ciertos individuos. Los musulmanes europeos de segunda generación en particular están atrapados entre dos culturas, la de sus padres, que rechazan, y la de su país adoptivo, que no los acepta completamente. El islam radical, por el contrario, les ofrece comunidad, aceptación y dignidad. Roy sostiene que la cantidad de musulmanes que se convierten en terroristas o terroristas

suicidas es minúscula en comparación con la población global total de más de mil millones de musulmanes. La pobreza y las privaciones, o la simple ira que les causa la política exterior estadounidense, no llevan inevitablemente al extremismo. Muchos terroristas provienen de contextos acomodados de clase media, y muchos eran apolíticos e indiferentes respecto a la política global durante la mayor parte de sus vidas. Ni esto ni ningún tipo de genuina religiosidad pesaron tanto como la necesidad de una identidad clara, un significado y un sentido de orgullo. Se dieron cuenta de que tenían un yo interno no reconocido que el mundo exterior intentaba reprimir.[54]

Olivier Roy ha sido duramente criticado por su interpretación del yihadismo contemporáneo y por restarle importancia a la dimensión religiosa, en particular por su compañero académico francés experto en el islam Gilles Kepel. Kepel argumenta que el giro hacia la violencia y el extremismo no puede entenderse sin las doctrinas religiosas promovidas por todo el mundo, y en particular de la marca del salafismo ultraconservador exportado desde Arabia Saudí. Acusa a Roy y a gran parte de la izquierda francesa de exonerar al islam queriendo hacer creer que el problema del yihadismo tiene poco que ver con ninguna religión en particular. Otros expertos han señalado que muchos terroristas no se ajustan a la descripción ofrecida por Roy.[55]

El debate entre Roy y Kepel gira en torno a una pregunta crítica: el aumento del radicalismo islamista de principios del siglo XXI, ¿se entiende mejor como un problema de identidad, o es un fenómeno genuinamente religioso? Es decir, ¿es el subproducto de la sociología de nuestra era y de las dislocaciones provocadas por la modernización y la globalización? ¿O representa una característica atemporal de una religión en particular, y del papel independiente de las ideas a la hora de motivar comportamientos humanos? Responder a esta pregunta es fundamental para saber cómo tratar el problema en términos prácticos.

Estas interpretaciones alternativas no son, sin embargo, mutuamente excluyentes; pueden complementarse entre sí. Olivier Roy acierta al señalar

que la gran mayoría de los musulmanes del mundo no son radicales, lo que implica que las explicaciones del extremismo deben estar arraigadas en experiencias individuales y en entornos sociales. Sin embargo, Kepel está en lo cierto al afirmar que los jóvenes musulmanes europeos descontentos no se están convirtiendo en anarcosindicalistas o comunistas, sino en los yihadistas que predican una versión particular del islam. Además, las generaciones anteriores de jóvenes radicalizados no intentaron hacerse estallar en ataques suicidas; son ideas específicas las que motivan esta moda.

El cambio social y la ideología también impulsaron el nacionalismo europeo. La confusión identitaria creada por la rápida modernización sentó las bases del nacionalismo en Alemania y otros países europeos. Pero no se les puede culpar en exclusiva del surgimiento de una versión particularmente virulenta y extrema del nacionalismo representada por Adolf Hitler y su Partido Nacional Socialista. Otros países como Francia, Reino Unido y Estados Unidos sufrieron cambios sociales similares; seguramente sintieron la tentación, pero en última instancia no sucumbieron a doctrinas nacionalistas radicales de ese estilo. Para que surgiera el movimiento nazi, fue imprescindible la presencia de un brillante emprendedor político e ideólogo como Hitler, además de las enormes dislocaciones económicas experimentadas por Alemania en los años veinte y treinta.

De forma parecida, en el Oriente Próximo de hoy, muchos musulmanes sienten confusión identitaria y recurren a la religión como una respuesta a la pregunta «¿quién soy?». Algo que puede derivar en el hecho inocuo de ponerse un hiyab para ir a trabajar o un burkini para ir a la playa. Pero para algunos conlleva un giro más violento y peligroso en forma de activismo político y terrorismo. Las formas extremistas de identidad musulmana de principios del siglo XXI no son más compatibles con la paz mundial que las doctrinas nacionalistas de principios del siglo XX.

Tanto el nacionalismo como el islamismo pueden considerarse un tipo de política de identidad. Afirmarlo no hace justicia a la complejidad o la

especificidad de cualquiera de estos fenómenos. Pero, pese a todo, guardan importantes similitudes. Ambos aparecieron en el escenario mundial en momentos de transición social desde sociedades agrarias aisladas tradicionales a sociedades modernas conectadas a un mundo más amplio y diverso. Ambos brindan una ideología que explica por qué las personas se sienten solas y confusas, y ambos se centran en la victimización, que culpa de la situación infeliz del individuo a grupos ajenos. Y ambos exigen el reconocimiento de la dignidad de manera restrictiva: no para todos los seres humanos, sino para los miembros de un grupo nacional o religioso en particular.

8

La dirección incorrecta

Una de las características más sorprendentes de la política global de la segunda década del siglo XXI es que las nuevas fuerzas dinámicas que la conforman son partidos y políticos nacionalistas o religiosos, las dos caras de la política de la identidad, en lugar de los partidos de izquierda de clase, tan prominentes en la política del siglo XX.

Puede que, en un primer momento, la industrialización y la modernización desencadenaran el nacionalismo, pero de ninguna manera ha desaparecido del mundo, ni siquiera en aquellos países con un desarrollo industrial de generaciones. Gran cantidad de nuevos líderes nacionalpopulistas que buscan la legitimidad democrática por medio de elecciones han enfatizado la soberanía nacional y las tradiciones nacionales en beneficio del «pueblo». Entre estos líderes están Putin en Rusia, Erdogan en Turquía, Orbán en Hungría, Kaczynski en Polonia y finalmente Donald J. Trump en Estados Unidos, cuyos lemas de campaña fueron *Make America Great Again* y *America First*. El movimiento del *brexit* en el Reino Unido no ha tenido un líder claro, pero también aquí el impulso básico fue la reafirmación de la soberanía nacional. Los partidos populistas aguardan su oportunidad en Francia, Países Bajos y en toda Escandinavia. Sin

embargo, la retórica nacionalista no se ha limitado a estos líderes; el primer ministro de la India, Narendra Modi, y el de Japón, Shinzo Abe, se han identificado con causas nacionalistas, al igual que Xi Jinping en China, que propugna un socialismo con características distintivamente chinas.

Al mismo tiempo, la religión ha vivido un alza como fenómeno político. Algo muy evidente en el Oriente Próximo árabe, donde la Primavera Árabe de 2011 descarriló por culpa de grupos islamistas como los Hermanos Musulmanes y organizaciones terroristas más radicales como el Estado Islámico. Mientras este último está cerca de ser derrotado militarmente en Siria e Irak, los movimientos islamistas continúan extendiéndose en países como Bangladés, Tailandia y Filipinas. En Indonesia, el popular gobernador cristiano de Yakarta, Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), fue acusado de presunta blasfemia por grupos islamistas cada vez más crecidos y finalmente encarcelado después de perder por poco la candidatura a la reelección. Pero el islam no es la única forma de religión politizada. El Partido Bharatiya Janata (BJP) del primer ministro Modi se fundamenta explícitamente en una versión hindú de la identidad nacional india. Formas militantes de budismo político se han extendido en países del sur y sureste de Asia, como Sri Lanka y Birmania, donde se han enfrentado a grupos musulmanes e hindúes. Y grupos religiosos forman parte de la coalición conservadora en democracias como Japón, Polonia y Estados Unidos. En Israel, un orden político que había estado dominado durante más de una generación tras la independencia por dos partidos ideológicos de estilo europeo, el Laborista y el Likud, ha visto cómo una proporción cada vez mayor de votos iban a parar a partidos religiosos como el Shas o Agudath Israel.

Por el contrario, la vieja izquierda de clase ha entrado en un prolongado declive en todo el mundo. El comunismo colapsó en 1989-1991, aunque versiones de éste sobrevivieron en Corea del Norte y Cuba. La socialdemocracia, una de las fuerzas dominantes que conforman la política de Europa occidental de las dos generaciones posteriores a la segunda guerra mundial, no ha dejado de retroceder. Los socialdemócratas alemanes,

que obtuvieron más del 40 por ciento de los votos en 1998, cayeron a poco más del 20 por ciento en 2016, mientras que el Partido Socialista francés casi desapareció en 2017. En general, los partidos de centroizquierda disminuyeron del 30 al 24 por ciento de los votos entre 1993 y 2017 en el norte de Europa, del 36 al 21 por ciento en el sur de Europa y del 25 al 18 por ciento en Europa central. Todavía son jugadores importantes, pero la tendencia es clara.[56]

En toda Europa, los partidos de izquierda giraron al centro en la década de 1990, aceptando la lógica de la economía de mercado, y muchos se hicieron difíciles de distinguir de sus socios de coalición de centroderecha. Siempre hubo comunistas y otros grupos de izquierda en Oriente Próximo durante la guerra fría; un régimen comunista llegó al poder en el sur de Yemen. Desde entonces, en cambio, han sido totalmente marginados y sobrepasados por los partidos islamistas. El populismo de izquierda tuvo sobre todo una fuerte presencia en algunos países de América Latina en las décadas de 1990 y 2000, con el ascenso de Hugo Chávez en Venezuela, Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil y los Kirchner en Argentina. Pero la ola ya se ha retirado, con la autoinmolación de Venezuela bajo el sucesor de Chávez, Nicolás Maduro. La fuerte proyección de Jeremy Corbyn en el Reino Unido y de Bernie Sanders en Estados Unidos quizá funcione como precursora de una recuperación, pero los partidos de izquierda no son en ningún lado las fuerzas dominantes que fueron hasta finales del siglo XX.

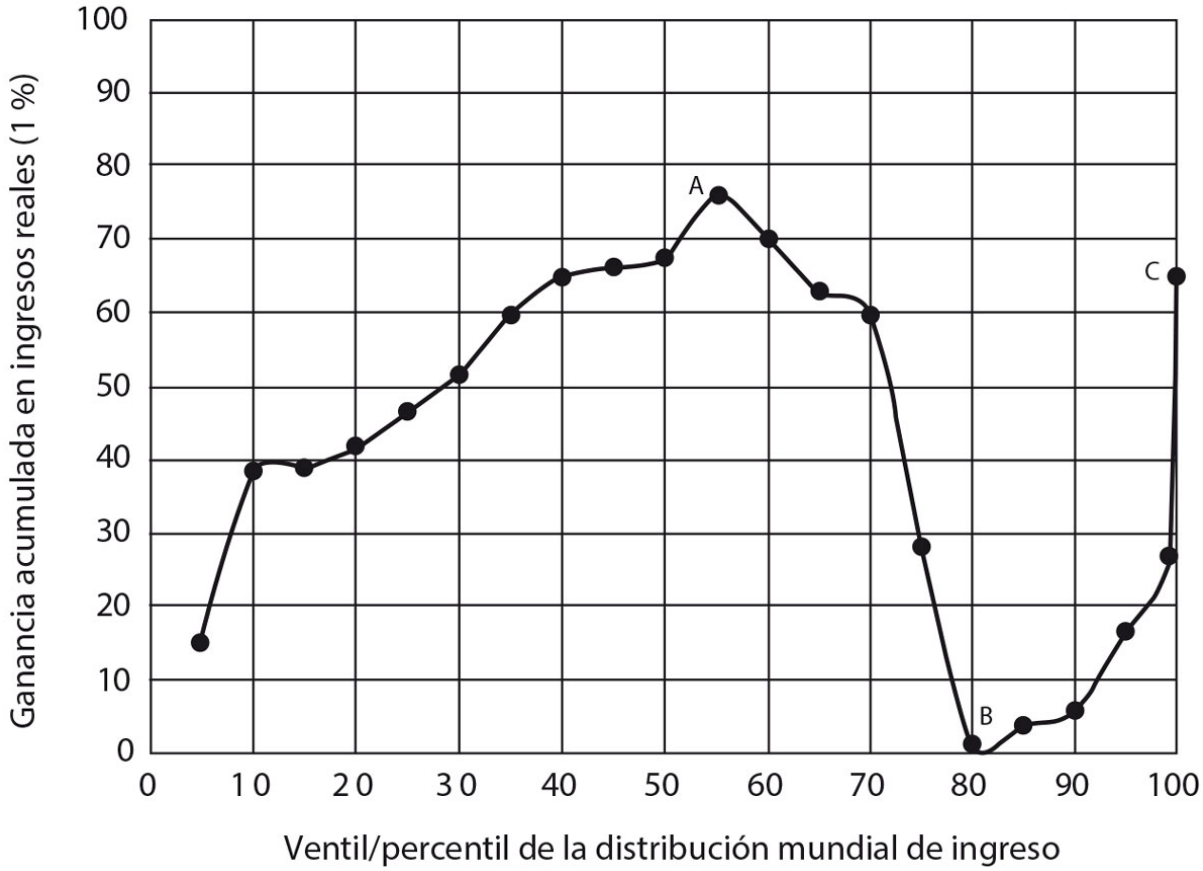
En muchos aspectos, la debilidad global de la izquierda es sorprendente, dado el aumento de la desigualdad global en las últimas tres décadas. Por desigualdad global me refiero al aumento de la desigualdad dentro de los países, no entre países. La brecha entre países ricos y pobres se ha estrechado debido a que se han producido altas tasas de crecimiento no sólo en el este de Asia, también en América Latina y el África subsahariana. Pero, tal y como ha demostrado el economista Thomas Piketty, la desigualdad dentro de cada país ha experimentado un gran aumento desde 1980 en todo el mundo; al contrario de lo que propugnaba la teoría del economista Simon Kuznets, aceptada durante mucho tiempo, los ingresos

de los países ricos han divergido en lugar de converger.[57] Casi ninguna región del mundo se ha librado de ver el surgimiento de una nueva clase de oligarcas: multimillonarios que utilizan su riqueza para proteger políticamente sus intereses familiares.[58]

El economista Branko Milanovic es el creador de la «gráfica del elefante», ampliamente citada, que muestra las ganancias relativas en el ingreso per cápita de diferentes segmentos de la distribución mundial del ingreso. El mundo incrementó su riqueza con los aumentos de productividad y la globalización de 1988 a 2008, pero estos avances no se distribuyeron equitativamente. Aquellos en los percentiles desde el vigésimo al septuagésimo obtuvieron aumentos sustanciales de ingresos, aún mayores para aquellos en el percentil noventa y cinco. Pero la parte de la población mundial en torno al percentil ochenta experimentó un estancamiento o ganancias marginales. Este grupo corresponde en gran parte a la clase trabajadora de los países desarrollados, es decir, las personas con educación secundaria o inferior. Si bien siguen estando mucho mejor que los que están por debajo de ellos, es cierto que han perdido un terreno significativo respecto a las personas situadas en el 10 por ciento superior de la distribución. En otras palabras, su estatus relativo cayó bruscamente.

Dentro del mundo desarrollado, la desigualdad ha sido más pronunciada en el Reino Unido y Estados Unidos, los dos países que lideraron la revolución «neoliberal» en favor del libre mercado en la década de 1980, con Margaret Thatcher y Ronald Reagan. En Estados Unidos, el fuerte crecimiento económico de los años ochenta y noventa no se distribuyó de manera uniforme, sino que se dirigió de manera abrumadora a aquellos más formados. La vieja clase obrera estadounidense, que se consideraba el núcleo de la clase media, perdía terreno constantemente. Según un estudio realizado por el Fondo Monetario Internacional sobre el vaciamiento de la clase media, las personas que ganaban del 50 por ciento al 150 por ciento del ingreso medio disminuyeron del 58 al 47 por ciento de la población entre 2000 y 2014.

Tabla 1 **Ganancia relativa en el ingreso real per cápita por nivel de ingreso mundial, 1988-2008**[59]



Sólo un 0,25 por ciento lo hizo moviéndose hacia niveles de renta superiores; un asombroso 3,25 por ciento bajó en la escala de ingresos,[60] Esta desigualdad se intensificó durante la crisis financiera de 2008, en la que las maquinaciones y decisiones políticas del sector financiero crearon una burbuja de activos cuyo estallido destruyó el ahorro y los empleos de millones de estadounidenses de a pie, y de muchos otros en todo el mundo.

En tales circunstancias, uno esperaría un enorme resurgimiento de una izquierda populista en aquellos países que experimentan los niveles más altos de desigualdad. Desde la Revolución francesa, la izquierda se ha definido como el partido de la igualdad económica, dispuesto a usar el poder del Estado para redistribuir la riqueza de los ricos hacia los pobres.

Sin embargo, las consecuencias de la crisis financiera mundial han supuesto más bien lo contrario, un aumento de las fuerzas nacionalpopulistas de derecha en muchas partes del mundo desarrollado. En ningún sitio se ha visto más claro que en Estados Unidos y Reino Unido, donde la desindustrialización había devastado a la vieja clase trabajadora. En el primero, la crisis financiera engendró el movimiento de izquierda Occupy Wall Street, y, en la derecha, el Tea Party. Los primeros marcharon y se manifestaron, y después desaparecieron, mientras los últimos lograron tomar el control del Partido Republicano y de gran parte del Congreso. En 2016, los votantes no apoyaron a los candidatos populistas más izquierdistas, sino a políticos nacionalistas.

¿Cómo se explica el fracaso de la izquierda a la hora de capitalizar el aumento de la desigualdad mundial y el crecimiento de la derecha nacionalista en su lugar? No se trata de un fenómeno nuevo: los partidos de izquierda llevan perdiendo más de cien años frente a los nacionalistas, precisamente entre los sectores pobres o de la clase trabajadora que deberían haber sido su base de apoyo más sólida. La clase obrera europea no se alineó bajo el estandarte de la Internacional Socialista en 1914, sino con sus gobiernos nacionales cuando comenzó la primera guerra mundial. Este fracaso ha aturdido históricamente a los marxistas durante años; en palabras de Ernest Gellner, se dijo que

> al igual que los musulmanes chiítas extremistas sostienen que el arcángel Gabriel cometió un error al entregar a Mahoma el mensaje que estaba destinado a Ali, así los marxistas en esencia sostienen que el espíritu de la historia o la conciencia humana se equivocó trágicamente. El mensaje del despertar estaba destinado a las *clases*, pero por algún terrible error postal le fue entregado a las *naciones*.[61]

Del mismo modo, en el Oriente Próximo contemporáneo, las religiones han recibido una carta dirigida a las clases.

Este error en la entrega postal se produjo debido a la forma en que los incentivos económicos se entrelazan con los problemas de identidad en el comportamiento humano. Ser pobre es ser invisible a ojos de los demás seres humanos, y la indignidad de la invisibilidad resulta a menudo peor

que la falta de recursos.

9

El hombre invisible

Los economistas asumen que los seres humanos están incentivados por lo que denominan «preferencias» o «utilidades», deseos de recursos materiales o bienes. Pero se olvidan del *thymós*, la parte del alma que desea el reconocimiento de los demás, ya sea como isotimia, el reconocimiento como igual en dignidad a los demás, o megalotimia, el reconocimiento como superior. Gran parte de lo que convencionalmente consideramos un incentivo económico impulsado por necesidades o deseos materiales es, en realidad, un deseo thymótico de reconocimiento de la dignidad o el estatus de una persona.

Analicemos la igualdad de remuneración por igual trabajo, algo que ha estado presente en el centro del movimiento por los derechos de las mujeres durante décadas. Si bien las mujeres han logrado grandes avances en los últimos cincuenta años en la fuerza laboral, se ha prestado mucha atención a los techos de cristal que han mantenido a las mujeres fuera de los puestos de alta dirección o, más recientemente, de los rangos superiores en empresas tecnológicas de Silicon Valley. Gran parte de la agenda del feminismo moderno no la han establecido mujeres de clase trabajadora que quieren tener derecho a ser bomberos o marines, sino mujeres profesionales

formadas que buscan acercarse a la cima de la jerarquía social.

Dentro de este grupo, ¿cuál es el motivo real que impulsa las demandas de igual remuneración? No es económico en un sentido convencional. Una abogada a la que se deja de lado en el accionariado o se convierte en vicepresidenta, pero con un salario un 10 por ciento inferior al de sus contrapartes masculinas, no se ve económicamente marginada: es probable que esté en la cima de la distribución del ingreso nacional y se enfrente a pocas privaciones económicas. Si a ella y a su contraparte masculina se les pagara el doble de su salario relativo, el problema persistiría.

Más bien, la ira que se siente en tales situaciones no tiene que ver tanto con los recursos como con la justicia: el salario que le otorga la empresa es importante, no tanto porque proporciona los recursos necesarios, sino porque el salario es un marcador de dignidad, y la empresa le está diciendo que ella vale menos que un hombre, a pesar de que sus calificaciones y contribuciones son iguales o incluso superiores. El salario es una cuestión de *reconocimiento*. Se sentiría igualmente agraviada si le pagaran lo mismo, pero le dijeran que nunca tendría acceso a un cargo codiciado sólo por ser mujer.

En su *Teoría de los sentimientos morales* (Alianza, Madrid, 2013), Adam Smith entendió muy bien la conexión entre el interés económico y el reconocimiento. Incluso en la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII, observó que los pobres tenían necesidades básicas y no sufrían una privación material especialmente grave. Buscaban riqueza por una razón diferente:

> El ser reconocido, ser atendido, ser notado con simpatía, complacencia y aprobación son las ventajas que postulamos a partir de este propósito.
>
> El hombre rico se enorgullece de su riqueza porque siente que es natural que ella centre la atención del mundo sobre él y que la humanidad esté dispuesta a estar de acuerdo con él en todas esas agradables emociones que le proporcionan tan fácilmente las ventajas de su situación […]. Por el contrario, el hombre pobre se avergüenza de su pobreza. Siente ya sea que lo hace ser ignorado por el resto de la humanidad o bien que si llegan a darse cuenta de su existencia no alcanzan a sentir solidaridad con la miseria y la aflicción que él sufre.[62]

El rico «se enorgullece de su riqueza». Si uno piensa en ese tipo de

multimillonarios globales y se pregunta qué es lo que los saca de la cama cada mañana, la respuesta no puede ser que sienten la carencia de alguna necesidad, pero no se sienten satisfechos si no ganan otros cien millones de dólares en los meses siguientes. Uno sólo puede tener un determinado número de casas, barcos y aviones antes de perder la cuenta. Quieren otras cosas: tener la mayor colección de cuadros de Francis Bacon, o deslumbrar con su yate ganador en la Copa América, o crear la fundación benéfica más grande. Lo que buscan no es un nivel absoluto de riqueza, sino un estado relativo respecto a otros multimillonarios.

Algo parecido se puede decir de la pobreza en un país rico como Estados Unidos, Alemania o Suecia. Tal y como los conservadores nunca se cansan de señalar, las personas que viven por debajo del umbral de pobreza en Estados Unidos disfrutan de un notable nivel de riqueza material, mucho más alto que el de una persona pobre en el África subsahariana: poseen televisores, coches y buenas zapatillas deportivas; no tienden a sufrir desnutrición, sino de obesidad, porque comen demasiada comida basura.

Por supuesto que existe la privación material en Estados Unidos en la falta de acceso a una buena educación o a la atención médica. Pero el dolor de la pobreza se siente más a menudo en forma de pérdida de dignidad: como observa Smith, la situación del hombre pobre «lo deja fuera de la vista de la humanidad», de modo que no existen sentimientos hacia él. Ésta era la idea básica de la novela clásica de Ralph Ellison *El hombre invisible* (Lumen, Barcelona, 1984), que cuenta la historia de un hombre negro que se traslada del sur de Estados Unidos a Harlem. La verdadera indignidad del racismo en el norte consistía en que los afroamericanos eran invisibles a ojos de sus compañeros blancos, no necesariamente maltratados, sino simplemente inexistentes como seres humanos iguales. La próxima vez que le des dinero a un sin techo, pero no le mires a los ojos, piensa que estás aliviando la necesidad material, pero no reconoces la humanidad que compartís el mendigo y tú.

La conexión entre ingreso y dignidad también sugiere por qué algo parecido a una renta universal garantizada, como solución a la pérdida de

empleos por culpa de la automatización, no conseguirá la paz social ni hacer felices a quienes la reciban. Tener un trabajo no sólo transmite recursos, sino también el reconocimiento por parte del resto de la sociedad de que uno está haciendo algo socialmente valioso. Alguien a quien se paga por no hacer nada carece de base para el orgullo.

El economista Robert Frank señala la conexión entre riqueza y estatus, y apunta que a menudo se persigue este último no por su valor absoluto, sino por su valor relativo. Lo llama un «bien posicional»: quiero un Tesla no porque me preocupe mucho el calentamiento global, sino porque es moderno y caro, y mi vecino aún conduce un BMW. La felicidad humana suele estar más fuertemente conectada con nuestro estatus relativo que con nuestro estatus absoluto. Frank señala que, en las encuestas, las personas con ingresos más altos reportan mayores grados de felicidad. Se podría pensar que esto está relacionado con los niveles absolutos de ingresos, pero las personas con un estatus *relativo* comparable reportan niveles comparables de felicidad independientemente de su riqueza absoluta: los nigerianos de ingresos altos son tan felices como sus homólogos alemanes, a pesar de la brecha económica que los separa. Uno no se compara a sí mismo globalmente con algún estándar absoluto de riqueza, sino relativo a un grupo local con el que se relaciona socialmente.[63]

Una gran cantidad de evidencia proveniente de las ciencias naturales sugiere que el deseo de estatus (megalotimia) está arraigado en la biología humana. Se ha observado que los primates que alcanzan el dominio o el estatus de macho alfa dentro de sus jerarquías locales tienen niveles más altos del neurotransmisor serotonina. La serotonina está asociada con sentimientos de bienestar y euforia en los seres humanos; por eso se utilizan con mucha frecuencia inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina, como Prozac y Zoloft, para tratar la depresión y la baja autoestima.[64]

Un hecho psicológico adicional sugiere que ciertos aspectos políticos contemporáneos tienen más que ver con el estatus que con los recursos. Uno de los hallazgos claros de la economía conductual experimental es que

las personas son mucho más sensibles a las pérdidas que a las ganancias. Es decir, es probable que se esfuercen mucho más para evitar la pérdida de cien dólares que para recibir un ingreso adicional de cien dólares.[65] Esto puede explicar un fenómeno histórico observado por Samuel Huntington, a saber, que el grupo políticamente más desestabilizador no es el de los pobres más desesperados, sino las clases medias que sienten que están perdiendo su estatus con respecto a otros grupos. Cita a Alexis de Tocqueville, que recalcaba que la Revolución francesa no la provocaron campesinos indigentes, sino una clase media en ascenso que de repente vio caer sus perspectivas económicas y políticas en la década anterior a la Revolución. Los pobres tienden a estar políticamente desorganizados y preocupados por la supervivencia diaria. Las personas que se consideran a sí mismas como clase media, por el contrario, tienen más tiempo para la actividad política, están mejor formadas y son más fáciles de movilizar. Más importante aún, sienten que su estatus económico les da derecho a ser respetadas: trabajan arduamente en los trabajos útiles para la sociedad, crían a las familias y desempeñan sus responsabilidades para con la sociedad, como el pago de impuestos. Saben que no están en la cima de la economía, pero también se enorgullecen de no ser indigentes o dependientes de la ayuda del Gobierno para sobrevivir.[66] Las personas de clase media no sienten que estén en los márgenes de la sociedad; más bien, suelen sentir que constituyen el núcleo de la identidad nacional.

La pérdida del estatus de clase media puede explicar una de las polarizaciones más amargas de la política contemporánea, la que ha surgido en Tailandia. El país está dividido por una intensa polarización entre los «camisas amarillas» y los «camisas rojas», los antiguos partidarios de la clase alta de la monarquía y los militares frente a los partidarios del partido Thai Rak Thai, dirigido por Thaksin Shinawatra. Este conflicto, que detuvo la actividad en gran parte de Bangkok en 2010 y dio lugar a un golpe militar apoyado por los camisas amarillas, enfrenta una ideología centrada en los programas de redistribución que Thaksin y su hermana Yingluck, primera ministra de 2011 a 2014, llevaron a cabo en beneficio de los tailandeses

rurales, con una acción decidida de lucha contra la corrupción. En cambio, Federico Ferrara sostiene que es más acertado verlo como una lucha por el reconocimiento. La sociedad tailandesa tradicional había sido estratificada rígidamente en función de la percepción de «lo tailandés», la distancia geográfica y etnolingüística de la élite de Bangkok. Décadas de crecimiento económico habían incrementado los apoyos electorales de Thaksin, que comenzaron a afirmar sus identidades provinciales de una manera que soliviantó a la élite de Bangkok. Los tailandeses de clase media se convirtieron en los más comprometidos políticamente, y eso explica por qué un conflicto aparentemente económico se convirtió en un juego de suma cero impulsado por el *thymós*.[67]

La amenaza percibida para el estatus de clase media puede entonces explicar el auge del nacionalpopulismo en muchas partes del mundo durante la segunda década del siglo XXI.

En Estados Unidos, la clase trabajadora, definida como personas con educación secundaria o menor nivel, no ha tenido un buen desempeño en la última generación. Esto se refleja no sólo en un estancamiento de los ingresos o en la disminución y pérdida de empleos señalada en el capítulo anterior, sino también en la ruptura social. Algo que comenzó en la década de 1970 para los afroamericanos que habían emigrado hacia el norte en los años posteriores a la segunda guerra mundial a ciudades como Chicago, Nueva York y Detroit, donde muchos de ellos trabajaban en las industrias del envasado de carne, el acero o los automóviles. A medida que estos sectores disminuían y los hombres empezaban a perder empleos debido a la desindustrialización, le siguieron una serie de males sociales, entre ellos el aumento de los índices de delincuencia, una epidemia de adicción a la cocaína y el deterioro de la vida familiar que ayudó a transmitir la pobreza de una generación a la siguiente.[68]

Durante la última década, este deterioro social se ha extendido a la clase trabajadora blanca, como han documentado dos científicos sociales desde extremos opuestos del espectro político, Charles Murray y Robert Putnam.[69] Una epidemia de consumo de opiáceos ha estallado en comunidades

de zonas rurales y de clase trabajadora, que en 2016 causó más de sesenta mil muertes por sobredosis, más que el total de estadounidenses que mueren en accidentes de tráfico cada año. En consecuencia, la esperanza de vida de los hombres blancos ha disminuido, algo llamativo en un país desarrollado.[70] El número de niños que crecen en familias monoparentales ha aumentado significativamente; la tasa entre los niños blancos de clase trabajadora es ahora del 35,6 por ciento.[71]

Pero quizás uno de los grandes motores del nuevo nacionalismo estadounidense que llevó a Donald Trump a la Casa Blanca (y al Reino Unido fuera de la Unión Europea) haya sido la percepción de invisibilidad. Dos estudios recientes de los votantes conservadores en Wisconsin y Luisiana, llevados a cabo por Katherine Cramer y Arlie Hochschild, respectivamente, apuntan a resentimientos parecidos. Los votantes mayoritariamente rurales que apoyaron al gobernador republicano Scott Walker en Wisconsin explicaron que las élites de la capital, Madison, y de las grandes ciudades fuera del estado, no las entendían ni prestaban atención a sus problemas. Según uno de los interlocutores de Cramer, «Washington DC es un país en sí mismo […]. No tienen ni idea de lo que está tramando el resto de la nación, tan absortos como están mirándose el ombligo».[72] Del mismo modo, un votante del Tea Party en la Luisiana rural comentó: «Muchos comentaristas liberales miran hacia abajo hacia la gente como yo, y no podemos decir la palabra que empieza por N [*nigger*]. No querríamos, es degradante. Entonces, ¿por qué los comentaristas liberales se sienten tan libres a la hora de utilizar la palabra que empieza por R[73] [*redneck*]?».[74]

Los ciudadanos resentidos que temen perder el estatus de clase media apuntan con un dedo acusador hacia las élites, para quienes son invisibles, pero también hacia abajo hacia los pobres, que sienten que no merecen atención y que son injustamente favorecidos. Según Cramer, «el resentimiento hacia los conciudadanos está siempre presente. La gente entiende que sus circunstancias son culpa de personas con menos méritos, no un producto de amplias fuerzas sociales, económicas y políticas».[75]

Hochschild presenta una metáfora en la que imagina a una serie de personas corrientes que esperan pacientemente en una larga fila para pasar por una puerta llamada EL SUEÑO AMERICANO. De repente, ven a otras personas en fila delante de ellos (afroamericanos, mujeres, inmigrantes) a las que ayudan las mismas élites que los ignoran a ellos. «Eres un extraño en tu propia tierra. No te reconoces en la forma en la que te ven los demás. Es una lucha por sentirse reconocido y respetado. Y para sentirse respetado, tienes que sentir —y sentir que así te lo reconocen— que progresas. Pero, por causas ajenas a ti, y de maneras ocultas, estás retrocediendo».[76]

Con frecuencia, los individuos no perciben la angustia económica en forma de privación de recursos, sino de pérdida de identidad. El trabajo arduo debe conferir dignidad a un individuo, pero esa dignidad no se reconoce, e incluso se critica, mientras otras personas que no están dispuestas a cumplir las reglas reciben ventajas indebidas. Este vínculo entre el ingreso y el estatus ayuda a explicar por qué los grupos conservadores nacionalistas o religiosos han resultado más atractivos para muchas personas que los tradicionales de izquierda basados en la clase económica. El nacionalista puede traducir la pérdida de posición económica relativa en pérdida de identidad y estatus: siempre has sido un miembro central de nuestra gran nación, pero los extranjeros, los inmigrantes y tus propios compatriotas de la élite han conspirado para reprimirte; tu país ya no te pertenece y se te falta al respeto en tu propia tierra. De manera similar, el militante religioso puede decir algo casi idéntico: formas parte de una gran comunidad de creyentes calumniados por no creyentes; esta traición no sólo ha llevado a tu empobrecimiento, sino que es un crimen contra Dios mismo. Puedes ser invisible para tus conciudadanos, pero no eres invisible a ojos de Dios.

Ésta es la razón por la que la inmigración se ha convertido en un problema neurálgico en muchos países del mundo. La inmigración puede o no ser útil para la economía de un país: al igual que el comercio, puede ser beneficiosa en conjunto, pero no beneficia a todos los grupos de una sociedad. Sin embargo, casi siempre se considera una amenaza para la

identidad cultural, especialmente cuando los flujos transfronterizos de personas son tan grandes como lo han sido en las últimas décadas. Cuando el declive económico se interpreta como pérdida de estatus social, es fácil ver por qué la inmigración se convierte en sustituto del cambio económico.

Sin embargo, ésta no es una explicación totalmente satisfactoria en cuanto a por qué la derecha nacionalista ha atraído en los últimos años a votantes que antes habían votado a partidos de izquierda, tanto en Estados Unidos como en Europa. Al fin y al cabo, esta última ha dado tradicionalmente una mejor respuesta práctica a las dislocaciones económicas causadas por el cambio tecnológico y la globalización con su más amplia red de seguridad social. Además, en el pasado, los progresistas pudieron apelar a una identidad comunitaria, construida en torno a una experiencia compartida de resentimiento y explotación de los capitalistas ricos: «¡Trabajadores del mundo, uníos!», «¡Rebelión contra la autoridad!». En Estados Unidos, los votantes de clase trabajadora apoyaron abrumadoramente al Partido Demócrata desde el New Deal en la década de 1930 hasta el ascenso de Ronald Reagan; la socialdemocracia europea se construyó sobre la base del sindicalismo y la solidaridad de la clase trabajadora.

El problema de la izquierda contemporánea son las formas particulares de identidad a las que decide prestar cada vez más atención. En lugar de fomentar la solidaridad en torno a grandes colectividades como la clase trabajadora o los explotados económicos, se ha centrado en grupos cada vez más pequeños marginados de maneras específicas. Esto es parte de una historia más amplia sobre el destino del liberalismo moderno, en el que el principio de reconocimiento igual y universal ha mutado en un reconocimiento especial de grupos particulares.

10

La democratización de la dignidad

Como hemos visto, los significados de dignidad se desviaron en dos direcciones durante el siglo XIX, hacia un individualismo liberal que se incrustó en los derechos políticos de las democracias liberales modernas, y hacia las identidades colectivas que se definían por la nación o por la religión. Una vez examinados de manera preliminar los significados colectivos de identidad, volvemos ahora a los individualistas, es decir, a la identidad tal y como surgió en las democracias liberales modernas de América del Norte y Europa.

En este último grupo de países, la dignidad se ha democratizado a medida que los sistemas políticos han otorgado progresivamente derechos a círculos cada vez más amplios de individuos. En el momento de la ratificación de la Constitución de Estados Unidos en 1788, sólo los hombres blancos con propiedades tenían plenos derechos políticos; el círculo de titulares de derechos se expandió gradualmente para incluir a hombres blancos sin propiedad, afroamericanos, indígenas y mujeres. En este sentido, el individualismo liberal cumplió gradualmente su promesa de ser cada vez más democrático. Pero, al hacerlo, también evolucionó en una dirección colectiva, de manera que las dos cadenas terminaron convergiendo de manera sorprendente.

Cuando nos encontramos por primera vez con el *thymós* y el deseo de reconocimiento de la dignidad en *La República* de Platón, no era algo compartido entre todos los seres humanos. Más bien, era dominio exclusivo de la clase de los guardianes y guerreros, individuos que merecían reconocimiento debido a su disposición a arriesgar la vida en una lucha violenta para defender a toda la comunidad. Vimos que la dignidad se universalizó en la tradición cristiana porque se consideraba que todos los

seres humanos eran capaces de escoger opciones morales, una capacidad que en el pensamiento protestante residía en lo más profundo de cada individuo. Posteriormente, Kant secularizaría este concepto de dignidad universal en forma de reglas morales racionales. A esto, Rousseau añadiría la idea de que el yo moral interior no sólo era capaz de realizar elecciones morales binarias, sino que contenía una plenitud de sentimientos y experiencias personales reprimidas por la sociedad que lo rodeaba; el acceso a esos sentimientos en lugar de su represión se convirtió en un imperativo moral. La dignidad se centraba ahora en la recuperación de un ser interior auténtico y en el reconocimiento por parte de la sociedad del potencial que residía en cada uno de sus miembros. Progresivamente, la sociedad liberal comenzó a entenderse cada vez más no sólo como el orden político que protegía ciertos derechos individuales básicos, sino más bien como el orden que alentaba activamente la plena realización del ser interior.

En la tradición cristiana, el ser interior era la fuente del pecado original, pero también el fundamento de la elección moral por la cual se podía vencer al pecado. La dignidad se apoyaba en la capacidad de un creyente para cumplir con una serie de reglas morales, con respecto al sexo, la familia, las relaciones con los vecinos y los gobernantes, a expensas de los deseos pecaminosos internos. Con la erosión del horizonte moral establecido por la religión común en los países occidentales, era más difícil otorgar dignidad sólo a aquellos individuos que cumplían con las reglas morales del cristianismo. En cambio, la religión era vista como una forma de idolatría o falsa conciencia; el reconocimiento se debía más bien a la expresión del ser interior, que a veces, incluso, sentía la tentación de transgredir las reglas religiosas.

La forma en que se desarrollaron estas ideas en la cultura estadounidense del siglo XX se puede ilustrar con el trabajo del Grupo de Trabajo de California para Promover la Autoestima y la Responsabilidad Social Personal, que publicó el informe *Hacia un estado de autoestima* en 1990. El grupo era obra del legislador estatal John Vasconcellos, muy influido por el Movimiento del Potencial Humano que floreció en el área de

la Bahía de California a partir de la década de 1960.[77] Este último se basaba en las ideas del psicólogo Abraham Maslow, que se dio a conocer por su «jerarquía de necesidades». En la base de la jerarquía estaban las necesidades fisiológicas fundamentales, como la comida y la bebida; en el centro se encontraban necesidades sociales como la seguridad y la protección; y en la parte superior había algo que Maslow denominaba «autorrealización». Argumentaba que la mayoría de la gente no es consciente de su potencial; la autoestima era clave para la autorrealización, ya que los individuos se veían limitados por la baja consideración respecto de sus propias capacidades. De acuerdo con el concepto moderno de identidad, predominaba la idea de que la autorrealización del individuo era prioritaria respecto a las necesidades de la sociedad en general.[78]

El grupo de trabajo definió la autoestima en los siguientes términos:

> Estar vivo como ser humano tiene una importancia innata, una importancia a la que los autores de la Declaración de Independencia se refirieron cuando declararon que todas las personas «están dotadas por su Creador de ciertos derechos inalienables». Esta convicción sobre la dignidad de cada persona ha sido durante mucho tiempo parte del patrimonio moral y religioso de nuestra nación. Cada persona tiene un significado único, simplemente porque se le ha concedido el precioso y misterioso regalo de la vida como ser humano. Se trata de un valor inherente que ningún adversario o adversidad puede negar.[79]

El informe señalaba: «Apreciar mi propio valor e importancia no depende de medir la cantidad o la calidad de mis habilidades con las de alguien más. Las habilidades de cada persona son valiosas y necesarias. Cada uno de nosotros tiene una contribución que hacer a nuestra sociedad». Explicaba: «El objetivo no es volverse aceptable o digno, sino reconocer el valor que ya existe. Nuestros sentimientos forman parte de esto, y aceptarlos fortalece nuestra autoestima […]. Cada uno de nosotros puede ensalzar nuestra raza, etnicidad y cultura específicas. Podemos apreciar nuestros cuerpos, nuestro género y nuestra sexualidad. Podemos aceptar nuestras ideas, sentimientos y creatividad».[80]

En estas pocas páginas podemos ver la expresión de una larga línea de ideas que en última instancia se remontan a Rousseau: que cada uno de nosotros tiene un ser interior enterrado profundamente en lo más profundo

de nosotros; que es único y fuente de creatividad; que el yo que reside en cada individuo tiene un valor igual al de los demás; que el yo no se expresa por medio de la razón, sino de los sentimientos; y, finalmente, que este ser interior es la base de la dignidad humana que se reconoce en textos políticos como la Declaración de Independencia. Es, en resumen, una clara afirmación del concepto de identidad postrousseauniano.

Sin embargo, el informe del grupo de trabajo de California incorpora una gran contradicción interna, que a su vez refleja la tensión fundamental entre la isotimia y la megalotimia. Afirma que cada individuo tiene un yo interno creativo y capaz. Se esfuerza por no emitir juicios, advirtiendo de que no debemos compararnos con otros o permitirnos ser juzgados por estándares ajenos. Sin embargo, los autores del informe se enfrentan enseguida al problema de que los seres internos que tanto elogiamos puedan ser crueles, violentos, narcisistas o deshonestos. O, sencillamente, pueden ser perezosos y superficiales. Habiendo afirmado la necesidad de una autoestima universal, el informe declara inmediatamente que la autoestima también debe abarcar la «responsabilidad social» y el «respeto por los demás», y señala que el delito es resultado directo de la ausencia de tal respeto. Como un componente de la autoestima, elogia la «integridad de carácter», que se compone de virtudes tales como «honestidad, compasión, disciplina, laboriosidad, reverencia, perseverancia, devoción, perdón, bondad, valor, gratitud y gracia». Pero no todos son igual de virtuosos, lo que significa que algunas personas son más dignas de respeto que otras. Nunca apreciaríamos a un violador o a un asesino como lo haríamos con un ciudadano honrado.

La opinión de que la autoestima se basa en la capacidad de un individuo para seguir ciertas reglas sociales sustanciales (poseer *virtudes*) es una comprensión mucho más tradicional de la dignidad humana. Pero como no todos son virtuosos, esta comprensión de la estima entra en colisión con el deseo del informe de afirmar el valor intrínseco de todos. Esto apunta a una tensión inherente entre la isotimia y la megalotimia. La megalotimia no sólo refleja la vanidad de los ambiciosos; constituye la penitencia de los

virtuosos. Algunas personas buscan ser valoradas a una tasa inferior a otras. Si uno es incapaz de sentir vergüenza, es decir, baja autoestima, por haber hecho mal a otras personas, es difícil imaginar que pueda llegar a hacerse responsable de los demás. No obstante, el informe del grupo recomienda en dos puntos que el sistema educativo estatal sirva simultáneamente «para liberar en vez de domesticar» y, sin embargo, «promueva el carácter y los valores responsables». Casi que se puede escuchar a los miembros liberales del grupo argumentando en las páginas del informe a favor de una mayor inclusión, y a los más conservadores preocupados por las consecuencias de todo ello para el orden social, y a los liberales respondiendo a su vez que «no podemos ser sentenciosos si queremos estimular la autoestima».

En aquel momento, el informe del grupo de trabajo de California fue objeto de burla, y llegó a convertirse en el tema de la tira cómica *Doonesbury* durante varios meses. Muchos consideraban una tarea imposible, e incluso absurda, el esfuerzo por elevar la autoestima general sin poder definir lo que es digno de estima, y sin poder discriminar entre formas de comportamiento mejores y peores. Sin embargo, en los años posteriores, esta agenda cobró vida propia y se convirtió en el objetivo de un gran número de instituciones sociales como organizaciones sin ánimo de lucro, colegios y universidades, y del propio Estado. Una de las razones por las que la política de identidad ha arraigado tanto en Estados Unidos y otras democracias liberales es la creciente preocupación por la autoestima y por lo que se ha dado en llamar «el triunfo de lo terapéutico».

Esto último se refiere a un libro de 1966 escrito por el sociólogo Philip Rieff, que argumentaba que la disminución de un horizonte moral compartido, definido por la religión, había dejado un enorme vacío que estaban llenando psicólogos que predicaban la nueva religión de la psicoterapia. La cultura tradicional, según Rieff, «es otro nombre para un diseño de motivo que dirige el yo hacia afuera, hacia aquellos propósitos comunales en los que sólo el yo puede ser realizado y satisfecho». Como tal, desempeñó un papel terapéutico, y dio un propósito a los individuos, conectándolos con otros, y mostrándoles su lugar en el universo. Pero esa

cultura externa era criticada por ser una jaula de hierro que aprisionaba al ser interior; se pedía a la gente que se liberaran a sí mismas, que fueran «auténticas» y «comprometidas», pero sin decirles cómo debían hacerlo. El vacío que dejaban sacerdotes y ministros lo estaban llenando ahora psicoanalistas que utilizaban técnicas terapéuticas «sin nada en juego más allá de una sensación manipulable de bienestar».[81] La crítica de Rieff de la terapéutica engendró en la siguiente generación todo un género de opiniones sociales cuyo objetivo era el modelo moderno de identidad en sí. [82]

El modelo terapéutico original estaba construido alrededor del descubrimiento de la identidad oculta. Sigmund Freud llegó a su teoría psicológica al tratar a las mujeres vienesas incapacitadas por lo que él denominaba histeria, una intensa represión inconsciente de su sexualidad natural, impulsada por lo que Freud llamaría el superyó. El relato de Freud del ser interior fue variando con el tiempo, desde los recuerdos de abuso durante la infancia hasta la proyección de fantasías sexuales; en cualquier caso, la terapia se basaba en la recuperación del conocimiento de la procedencia de la condición de la persona. Freud se mantuvo moralmente neutral en el enfrentamiento entre el yo interno y las demandas de la sociedad, reconociendo que ambos tenían reclamaciones poderosas; si acaso, se situaba de parte de la sociedad. Pero formó parte de una «tendencia desenmascaradora», en palabras de Lionel Trilling, que se fundamentaba en la creencia de que «bajo la apariencia de todo fenómeno humano se esconde una realidad discrepante, y se obtendrá una ganancia intelectual, práctica y (no menos importante) moral al sacarla a la luz por la fuerza».[83] Muchos de los discípulos de Freud, como Herbert Marcuse, y aquellos de tradiciones psiquiátricas posteriores, eran menos neutrales que Freud y se veían como liberadores del individuo frente a una sociedad represora.

En el análisis final, la afirmación de la identidad interior dependía de la verdad que yacía en la afirmación de Rousseau de que los seres humanos eran esencialmente buenos: que sus seres interiores eran fuentes de

potencial ilimitado (lo que Rousseau llamaba perfectibilidad), y que la felicidad humana dependía de la liberación de ese yo de la restricción social artificial. Ése era ciertamente el supuesto de partida del movimiento del potencial humano y del grupo de trabajo de California.

Pero ¿qué pasaría si Rousseau hubiera estado equivocado y ese ser interior fuera, como creían los moralistas tradicionales, el refugio de los impulsos asociales o dañinos e incluso del mal? Algunos miembros del movimiento del potencial humano veían en Friedrich Nietzsche a uno de sus progenitores. Pero Nietzsche fue implacablemente honesto al prever las consecuencias de la liberación personal: podía allanar fácilmente el camino a una moralidad poscristiana en la que el más fuerte gobernara al más débil en lugar de dar lugar a una feliz realidad igualitaria. Adolf Hitler acabaría por seguir únicamente a su propia estrella interna, como se anima a hacer a incontables graduados universitarios.

Ésta fue exactamente la crítica que Christopher Lasch hizo a fines de la década de 1970, cuando argumentó que el impulso de la autoestima no fortalecía el potencial humano, sino un narcisismo paralizante, un narcisismo que, según él, caracterizaba a la sociedad estadounidense en su conjunto. No se liberaba a las personas permitiéndoseles alcanzar su potencial; más bien, quedaban atrapadas en la dependencia emocional: «A pesar de sus ilusiones ocasionales de omnipotencia, el narcisista depende de otros para validar su autoestima. No puede vivir sin una audiencia que le muestre su admiración». Algo que tuvo implicaciones sociales muy negativas:

> Incluso cuando los terapeutas hablan de la necesidad de «significado» y «amor», definen el amor y el significado como el mero cumplimiento de los requisitos emocionales del paciente. Nunca se les ocurre —y no hay ninguna razón por la que deba ocurrírseles, dada la naturaleza de la empresa terapéutica— animar al sujeto a subordinar sus necesidades e intereses a los de otros, a alguna causa o tradición ajena a él.

En el contexto estadounidense, Lasch defendía que el narcisismo como fenómeno social no conduciría al fascismo, sino a una amplia despolitización de la sociedad, en la cual la lucha por la justicia social se

reducía a la gestión de problemas psicológicos privados.[84] Lasch lo afirmó mucho antes de que surgiera de Donald Trump, una figura política que encarna casi a la perfección el narcisismo que describe. El narcisismo llevó a Trump a la política, pero a una política en la que las causas públicas pesaban menos que sus propias necesidades interiores de afirmación pública.

Puede que los moralistas como Rieff y Lasch tuvieran razón al alertar sobre las consecuencias sociales de una sociedad terapéutica. Pero, cuando publicaron sus escritos, ya estaba en pie una profesión psiquiátrica cuyos miembros no se tenían sólo como científicos que observaban fenómenos naturales; también eran médicos con una vocación terapéutica dispuestos a curar a sus pacientes y hacerlos más funcionales. La gente corriente que buscaba sentirse mejor consigo mismo demandaba sus servicios. En las últimas décadas del siglo XX, el psicoanálisis freudiano entró en un largo declive en Estados Unidos, pero el modelo terapéutico de fondo siguió ganando terreno y el lenguaje psicológico comenzó a impregnar la cultura popular de las sociedades desarrolladas. Por ejemplo, el término *autoestima* estaba prácticamente ausente en los periódicos del Reino Unido en 1980, pero las referencias a la baja autoestima comenzaron a aumentar de manera constante a más de trescientas treinta en el año 2000. La asistencia psicológica se extendió y el número de profesionales de la salud mental se cuadruplicó entre 1970 y 1995.[85]

Si la terapia se convirtió en un sustitutivo de la religión, la religión dio un giro cada vez más terapéutico. Algo que ocurrió tanto en las Iglesias liberales como en las evangélicas en Estados Unidos, cuyos líderes se dieron cuenta de que podían revertir el declive si ofrecían lo que equivalía a servicios de asesoramiento psicológico en torno a la autoestima. Robert Schuller, un destacado telepredicador cuyo programa «Hour of Power» se emitió semanalmente para millones de espectadores durante varias décadas, y cuya Catedral de Cristal en Garden Grove (California) era una de las iglesias más grandes de Estados Unidos, escribió un libro titulado *Self-Esteem: The New Reformation*.[86] Rick Warren, cuyo Movimiento de

Crecimiento de la Iglesia ha transformado miles de Iglesias evangélicas en las últimas décadas, ha defendido un mensaje terapéutico similar. Su movimiento, de marca registrada, «Un propósito en la vida» enfatiza la importancia de que los pastores atiendan las «necesidades» de los no creyentes, y le quiten importancia a la doctrina cristiana tradicional en favor de un lenguaje abiertamente psicológico. Al igual que Schuller, y que el grupo de trabajo de California, minimiza el pecado y cualquier aspecto reprobador de la religión tradicional; el Evangelio es más un «manual del usuario» sobre cómo alcanzar la felicidad en esta vida en lugar de en la de más allá.[87] La dignidad cristiana de Lutero era algo difícil de lograr; en cambio, «Un propósito en la vida» está al alcance de todos.

El giro terapéutico de la cultura popular de las democracias liberales avanzadas, como Estados Unidos, se reflejó inevitablemente en su política y en una comprensión cambiante del papel del Estado. Para el liberalismo clásico del siglo XIX, el Estado debía proteger derechos básicos como la libertad de expresión y asociación, defender la ley y proporcionar servicios públicos básicos como policía, carreteras y educación. El Gobierno «reconocía» a sus ciudadanos al otorgarles derechos individuales, pero no se consideraba que el Estado tuviera que hacerse responsable de que cada persona se sintiera mejor consigo misma.

Sin embargo, según el modelo terapéutico, la felicidad del individuo depende de su autoestima, y ésta es subproducto del reconocimiento público. Los gobiernos pueden otorgar fácilmente reconocimiento público en la forma en que se dirigen y tratan a sus ciudadanos, por lo que las sociedades liberales modernas, de forma natural, y quizás inevitable, comenzaron a asumir la responsabilidad de elevar la autoestima de todos y cada uno de sus ciudadanos. Ya hemos comentado la opinión del juez del Tribunal Supremo Kennedy, que afirmó que la libertad no se circunscribía a la libertad de la acción del Gobierno, sino «al derecho a definir el concepto propio de existencia, de significado, del universo y del misterio de la vida humana», una opinión que podría haber salido directamente del Instituto Esalen.

Los servicios terapéuticos arraigaron profundamente en la política social, no sólo en California, sino en todo Estados Unidos y en otras democracias liberales. Los Estados comenzaron a ofrecer asesoramiento psicológico y otros servicios de salud mental, y las escuelas comenzaron a incorporar ideas terapéuticas en los programas con los que educaban a los niños. Esta expansión tuvo lugar progresivamente, junto con el crecimiento del Estado del Bienestar estadounidense desde el New Deal en adelante. A principios del siglo XX, disfunciones sociales como la delincuencia o el embarazo adolescente eran consideradas conductas desviadas que debían tratarse de manera punitiva, incluso a través del sistema de justicia penal. Pero con el aumento de los enfoques terapéuticos a mediados de siglo, se tendió a verlas como patologías sociales que debían tratarse a través del asesoramiento y la intervención psiquiátrica. Las enmiendas de 1956 a la Ley de Seguridad Social permitieron el reembolso federal de una gama de servicios terapéuticos con objeto de fortalecer la vida familiar y la autonomía. Pagos que se incrementaron aún más con las nuevas enmiendas de 1962, que produjeron una explosión de trabajadores sociales y casos en la década siguiente. Las enmiendas del Título XX en 1974 ampliaron la cobertura más allá de los pobres y la llevaron hasta la clase media.[88]

Esta rápida expansión de los servicios sociales terapéuticos provocó una reacción conservadora durante las Administraciones de Nixon y Reagan, junto con un auge de los esfuerzos por reducir su crecimiento. Sin embargo, para entonces, millones de personas comunes y corrientes exigían respuestas terapéuticas a los problemas de la vida, personas que ahora se sentían menos seguras con los pastores, los padres, las empresas u otras fuentes tradicionales de autoridad. El Estado terapéutico hizo metástasis en un gran número de instituciones, incluido el gran sector sin ánimo de lucro, que en la década de 1990 se había convertido en un vehículo de prestación de servicios sociales financiados por el Estado.[89]

Las universidades se encontraban a la vanguardia de la revolución terapéutica. Algo que ilustra la controversia surgida en 1987 sobre el curso básico de Cultura Occidental de la Universidad de Stanford. Ese año, el

líder de los derechos civiles, el reverendo Jesse Jackson, dirigió a un grupo de estudiantes de Stanford en un coro que cantó: «Hey, hey, ha, ha, abajo la cultura occidental», lo que llamó instantáneamente la atención nacional hacia la universidad. El curso se basaba en quince textos, comenzando por la Biblia hebrea, Homero y San Agustín, continuando con Maquiavelo y Galileo, para terminar con Marx, Darwin y Freud. Los críticos querían ampliar el programa de estudios para incluir a autores no blancos y a mujeres, no porque hubieran escrito libros importantes o atemporales, sino por el hecho de que su mera inclusión servía para incrementar la dignidad de las culturas de las que provenían y, por lo tanto, la autoestima de los alumnos procedentes de dichas culturas.

El motivo terapéutico que subyace en las demandas de cambios en el currículo era evidente en el testimonio ofrecido por Bill King, presidente de la Black Student Union de Stanford, en el debate inaugural sobre la cultura occidental:

> Conozco a profesores […] que lo que quieren es preservar esa tradición que consideran correcta […]. Pero al centrar estas ideas en todos nosotros, cercenan la psique de aquellos a quienes Locke, Hume y Platón no les dicen nada, y les niegan a los novatos la oportunidad de ampliar la perspectiva y aceptar tanto a Hume como a Imhotep, a Maquiavelo y a Al Malgili, a Rousseau y a Mary Wollstonecraft […]. El programa de cultura occidental, tal y como está estructurado actualmente en torno a una lista central y una filosofía occidental limitada a Grecia, Europa y a Euroamérica, no tiene sentido, y, lo que es peor, ofende mental y emocionalmente a gente a la que ni siquiera se reconoce.[90]

Lo que revela la afirmación de King es que su justificación para el cambio curricular es completamente psicológica: el canon implica «acabar con la psique» de estudiantes pertenecientes a minorías y de las mujeres, y ofender «mental y emocionalmente a gente a la que ni siquiera se reconoce». Una lista de lectura más amplia no necesariamente transmitiría un conocimiento valioso o atemporal importante desde el punto de vista educativo; más bien, elevaría la autoestima de los estudiantes marginados y les haría sentirse mejor acerca de sí mismos.[91]

El modelo terapéutico era fruto directo del sentido moderno de la identidad. Sostenía que albergamos profundos espacios interiores cuya

potencialidad permanece sin explotar, y que la sociedad externa, a través de sus reglas, roles y expectativas, es responsable de su represión. Esto requiere de una fontanería individual de ese espacio interior y una agenda potencialmente revolucionaria para liberarnos de esas leyes restrictivas. El terapeuta no estaba particularmente interesado en el contenido sustantivo de lo que había dentro de nosotros, ni en la pregunta abstracta de si la sociedad circundante era justa o injusta. El terapeuta sólo estaba interesado en hacer que sus pacientes se sintieran mejor con ellos mismos, lo que implica aumentar su autoestima.

El auge del modelo terapéutico fue un obstáculo para el nacimiento de la política de identidad moderna en las democracias liberales avanzadas. La política de la identidad es la lucha por el reconocimiento de la dignidad. Las democracias liberales se basan en el reconocimiento igualitario de la dignidad de cada uno de sus ciudadanos como individuos. Con el tiempo, la esfera de igual reconocimiento se ha expandido cuantitativamente en el número de personas aceptadas como ciudadanos con derechos, y cualitativamente en un significado cambiante del reconocimiento no sólo como un derecho formal sino como una autoestima considerable.

La dignidad se democratizaba. Pero, en las democracias liberales, las políticas de identidad comenzaron a cambiar hacia formas colectivas e iliberales de identidad como nación y religión, ya que, con mucha frecuencia, los individuos no buscaban el reconocimiento de su individualidad, sino el reconocimiento de su semejanza con otras personas.

11

De la identidad a las identidades

La década de 1960 fue testigo del surgimiento de una serie de nuevos y poderosos movimientos sociales en las democracias liberales desarrolladas del mundo. En Estados Unidos, el movimiento por los derechos civiles exigió que el país cumpliera la promesa de igualdad racial de la Declaración de Independencia y consignada en la Constitución al finalizar la guerra civil. Pronto le siguió el movimiento feminista, que de manera similar buscaba un trato igualitario para las mujeres, una causa que impulsó y moldeó la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo. Una revolución sexual paralela destruyó las normas tradicionales sobre sexualidad y familia, y el movimiento en defensa del medio ambiente cambió la relación de la humanidad con la naturaleza. Los años subsiguientes verían el surgimiento de otros movimientos en defensa de los derechos de los discapacitados, de los nativos americanos, de los inmigrantes, de los gais, de las lesbianas y, finalmente, de las personas transexuales.

Europa vio una explosión similar después de los *événements* de Francia en mayo de 1968. La vieja izquierda francesa se había formado alrededor de un núcleo de comunistas duros, cuyos simpatizantes incluían intelectuales famosos como Jean-Paul Sartre. Su agenda se mantenía centrada en la clase obrera industrial y la revolución marxista. En los levantamientos de 1968, esas preocupaciones fueron desplazadas por muchos de los problemas sociales que afectaban a Estados Unidos: los derechos de las minorías e inmigrantes, el estatus de la mujer, el ecologismo y otros. La revolución proletaria ya no parecía importante para solucionar los problemas que enfrentaba la Europa contemporánea. Las protestas estudiantiles y las huelgas generalizadas que tuvieron lugar en toda Francia tuvieron eco en

Alemania, los Países Bajos, Escandinavia y otros países. Esta «generación de 1968» de la izquierda ya no se centraba en la lucha de clases, sino en el apoyo a los derechos de una amplia gama de grupos marginados.

Estos movimientos sociales surgieron como lo hicieron debido a la aspiración de las democracias liberales a reconocer por igual la dignidad de todos los ciudadanos. Pero las democracias nunca están a la altura de esta pretensión: con mucha frecuencia no juzgamos a la gente por su forma de ser y sus capacidades individuales, diga lo que diga la ley, sino por suposiciones sobre ellas como miembros de grupos.

En Estados Unidos, estos prejuicios estuvieron vergonzosamente reflejados durante muchos años en leyes formales que no permitían que los niños negros fueran educados junto con los blancos, o que negaban el voto a las mujeres porque no eran lo suficientemente racionales. Pero incluso cuando esas leyes se modificaron para acabar con la segregación en las escuelas y otorgarles el derecho a las mujeres, la sociedad, en general, no dejó de pensar en sí misma en términos grupales. La carga psicológica de la discriminación, el prejuicio, la falta de respeto o la mera invisibilidad quedaron arraigadas en la conciencia social. También se mantuvieron porque los grupos continuaron diferenciándose entre sí en su comportamiento, resultados, riqueza, tradiciones y costumbres.

Los nuevos movimientos sociales de la década de 1960 surgieron en sociedades ya preparadas para pensar en términos de identidad, y cuyas instituciones habían asumido la misión terapéutica de incrementar la autoestima de los ciudadanos. Hasta la década de 1960, la preocupación por la identidad era en gran medida dominio exclusivo de quienes querían desarrollar su potencial individual. Pero con el auge de estos movimientos sociales, muchos comenzaron a considerar sus propios objetivos y metas en términos de la dignidad de los grupos a los que pertenecían. Distintos estudios sobre movimientos étnicos de todo el mundo han demostrado que la autoestima individual está relacionada con la estima otorgada al grupo más grande con el que se asocia; así influye lo político en lo personal.[92] Cada movimiento representaba a personas invisibles y reprimidas hasta

entonces; rechazaban esa invisibilidad y buscaban el reconocimiento público de su valor intrínseco. Así nació lo que hoy denominamos política de la identidad moderna. Sólo el término era nuevo; estos grupos reproducían luchas y enfoques de movimientos anteriores de identidad nacionalista y religiosa.

Cada grupo marginado tenía la opción de verse en términos de identidad más amplios o más estrechos. Podía exigir que la sociedad les tratase de manera idéntica a la forma en que se trataba a los grupos dominantes de la sociedad, o podía afirmar una identidad diferenciada para sus miembros y exigir que se les respetase como distintos a la sociedad en general. Con el tiempo, esta última estrategia tendió a predominar. El temprano movimiento por los derechos civiles de Martin Luther King Jr. exigía que la sociedad estadounidense tratara a los negros como lo hacía con los blancos. No criticaba las normas y valores que regían la forma en que los blancos se trataban entre sí, ni exigían que las instituciones democráticas básicas del país cambiaran. A finales de la década de 1960, sin embargo, surgieron grupos como los Panteras Negras o la Nación del Islam, que defendían que los negros tenían sus propias tradiciones y conciencia; los negros debían sentirse orgullosos de sí mismos por lo que eran y no por lo que la sociedad en general quería que fueran. En palabras del poema de William Holmes Borders Sr., recitadas por el reverendo Jesse Jackson: «Puede que sea pobre, pero soy… ¡alguien!». El auténtico ser interior de los negros estadounidenses no era el de los blancos, sino que había sido moldeado por la experiencia única de crecer negro en una sociedad blanca hostil. Esta experiencia estaba definida por la violencia, el racismo y la denigración, y las personas criadas en otros ambientes eran incapaces de entenderla.

Estos temas han sido abordados por el movimiento Black Lives Matter, que surgió en respuesta a la violencia policial en Ferguson (Misuri), Baltimore, Nueva York y otras ciudades estadounidenses. Con el tiempo, el movimiento amplió sus objetivos desde la exigencia de justicia para víctimas individuales, como Michael Brown o Eric Garner, hasta el esfuerzo por concienciar a la gente sobre la naturaleza de la vida cotidiana

de los estadounidenses de raza negra. Escritores como Ta-Nehisi Coates han relacionado la actual violencia policial contra los afroamericanos con la larga memoria histórica de la esclavitud y el linchamiento. Este recuerdo forma parte del abismo entre negros y blancos basado en sus diferentes experiencias vitales.[93]

La misma evolución tuvo lugar dentro del movimiento feminista, aunque de manera más rápida y contundente. Las demandas del movimiento principal se centraban, como en el movimiento temprano de los derechos civiles, en la igualdad de trato para las mujeres en el empleo, la educación, los tribunales, etc. Pero desde un principio, una parte importante del movimiento feminista defendió que la conciencia y las experiencias vitales de las mujeres eran radicalmente distintas de las de los hombres, y que el objetivo del movimiento no debía limitarse a facilitar que las mujeres se comportaran y pensaran como los hombres. El muy influyente libro de Simone de Beauvoir de 1949, *El segundo sexo* (Cátedra, Madrid, 2018), afirmaba que la experiencia vivida de las mujeres y sus cuerpos estaba fuertemente influida por la naturaleza patriarcal de la sociedad que las rodeaba, y que los hombres apenas eran capaces de percibir esta experiencia. De una forma más radical lo expresó la feminista y experta jurista Catharine MacKinnon, que afirmaba que la violación y el coito eran «difíciles de distinguir», y que las leyes existentes sobre violación reflejaban el punto de vista del violador. Si bien no todos los redactores de tales leyes eran violadores, decía, «pertenecen a un grupo que comete [violaciones] y que lo hace por razones compartidas incluso con aquellos que no las ejecutan, a saber, la masculinidad y su identificación con las normas masculinas».[94]

La idea de que cada grupo tiene una identidad propia inaccesible para los extraños se reflejaba en el uso del término *experiencia vivida*, que ha experimentado un crecimiento vertiginoso en la cultura popular desde la década de 1970.[95] La distinción entre *experiencia* y *experiencia vivida* hunde sus raíces en la diferencia entre las palabras alemanas *Erfahrung* y *Erlebnis*, que preocuparon a varios pensadores del siglo XIX. *Erfahrung* se

refería a las experiencias que podían compartirse, como cuando se presenciaban experimentos químicos en diferentes laboratorios. *Erlebnis* (que incorpora la palabra *Leben*, o «vida»), en contraste, hablaba de la percepción subjetiva de las experiencias, no necesariamente compartible. El escritor Walter Benjamin escribió en un ensayo de 1939 que la vida moderna se constituía de una serie de «experiencias impactantes». Eso impedía que los individuos percibieran sus vidas como un todo y dificultaba el paso de la *Erlebnis* a la *Erfahrung*. Veía en ello un «nuevo tipo de barbarie» en el que la memoria comunitaria se descompone en una serie de experiencias individuales.[96] Recordemos que esta forma de pensar se remonta en última instancia a Jean-Jacques Rousseau, cuyo énfasis en el «sentimiento de existencia» priorizaba las sensaciones interiores subjetivas sobre las normas y los acuerdos compartidos de la sociedad.

La diferencia entre *Erfahrung* y *Erlebnis* es la misma que existe entre *experiencia* y *experiencia vivida*. El último término ingresó en el idioma inglés a través de Simone de Beauvoir: el segundo volumen de *El segundo sexo* se tituló *L'expérience vécue*, o «experiencia vivida». La experiencia vivida de las mujeres no era la experiencia vivida de los hombres, defendía. Las experiencias subjetivas de las mujeres elevaron el perfil de la subjetividad como tal, y se aplicó a otros grupos y categorías: aquellas basadas en la raza, el origen étnico, la orientación de género, la discapacidad y similares. Dentro de cada una de estas categorías, las experiencias vividas eran distintas: las de gais y lesbianas difieren de las de las personas transexuales; un hombre negro de Baltimore tiene una experiencia diferente a la de una mujer negra de Birmingham (Alabama).

La nueva prominencia de la «experiencia vivida» refleja la naturaleza general a largo plazo de la modernización, la que observamos anteriormente y que dio origen al problema de la identidad en primer lugar. La modernización implica el auge de una sociedad compleja con una sofisticada división del trabajo, una movilidad individual inherente a las economías de mercado modernas y la emigración del campo a la ciudad, que crea una heterogénea pluralidad de individuos que viven unos junto a

otros. En las sociedades contemporáneas, estos cambios sociales se aceleraron gracias a la tecnología de las telecomunicaciones y a las redes sociales, que permiten que personas con una mentalidad similar se comuniquen entre sí desde lugares geográficamente separados. En un mundo así, las experiencias vividas, y por lo tanto las identidades, comienzan a proliferar exponencialmente, al igual que las estrellas de YouTube y los círculos de Facebook en internet. Lo que se degrada con la misma rapidez es la posibilidad de una «experiencia» de las antiguas, es decir, puntos de vista y sentimientos que se puedan compartir más allá de los límites del grupo.

El giro terapéutico que habían tomado instituciones como colegios, universidades, centros de salud y otros servicios sociales significaba que se aprestaban a dirigirse a la psique de la gente —la isotimia que impulsa los movimientos sociales—, además de a sus condiciones materiales. A medida que la creciente conciencia de las minorías raciales y de las mujeres se fortalecía durante los años setenta y ochenta, se crearon un vocabulario y un marco para comprender sus experiencias de marginación. La identidad, que hasta entonces había sido un asunto personal, se convertía ahora en propiedad de grupos que se consideraba que tenían una cultura moldeada por sus propias experiencias vividas.

El *multiculturalismo* era una descripción de sociedades diversas *de facto*. Pero también se convirtió en la etiqueta de un programa político que buscaba valorar cada cultura por separado y cada experiencia vivida por igual, y en particular aquellas que habían sido invisibles o habían estado infravaloradas en el pasado. Si el liberalismo clásico buscaba proteger la autonomía de individuos iguales, la nueva ideología del multiculturalismo impulsaba el respeto igualitario de las culturas, incluso si esas culturas limitaban la autonomía de los individuos que participaban en ellas.

Originalmente, el *multiculturalismo* se utilizaba en referencia a grandes grupos culturales como los francófonos canadienses o los inmigrantes musulmanes o los afroamericanos. Pero estos grupos se fragmentaron aún más en grupos más pequeños y más diferenciados con experiencias

distintas, así como en grupos definidos por la intersección de diferentes formas de discriminación, como las mujeres de color, cuyas vidas no se podían comprender utilizando sólo las lentes de la raza o el género.[97]

Otro factor que impulsó el cambio de enfoque hacia la identidad fue la dificultad cada vez mayor para diseñar políticas que pudieran generar grandes cambios socioeconómicos. En los años setenta y ochenta, los grupos progresistas se enfrentaban a una crisis existencial en todo el mundo desarrollado. El marxismo y su énfasis en la clase obrera y la revolución proletaria definieron la izquierda más dura de la primera mitad del siglo XX. La izquierda socialdemócrata, que a diferencia de los marxistas aceptaba el marco de la democracia liberal, tenía una agenda distinta: quería expandir el Estado del Bienestar para que cubriera a más gente con más protección social. Tanto en su variante marxista como en la socialdemócrata, la izquierda buscaba aumentar la igualdad socioeconómica mediante el uso del poder del Estado, tanto para abrir las puertas de acceso a los servicios sociales a todos los ciudadanos como para redistribuir riqueza y renta.

Los límites de esta estrategia quedaron claros a medida que el siglo llegaba a su fin. La izquierda marxista tuvo que enfrentarse al hecho innegable de que las sociedades comunistas reales de la Unión Soviética y China se hubieran convertido en dictaduras grotescas y opresivas, denunciadas por líderes como Nikita Jrushchov y Mijaíl Gorbachov, ellos mismos comunistas. Mientras tanto, en la mayoría de las democracias industrializadas la clase obrera prosperó y comenzó a integrarse felizmente en la clase media. La revolución comunista y la supresión de la propiedad privada se cayeron de la agenda.

La izquierda socialdemócrata también había llegado a un callejón sin salida: sus objetivos de levantar un Estado del Bienestar en constante expansión chocaron con la realidad de las restricciones fiscales durante los turbulentos años setenta. Los gobiernos respondieron emitiendo dinero, lo que condujo a la inflación y a la crisis financiera; los programas redistributivos estaban creando incentivos perversos que desalentaban el trabajo, el ahorro y el espíritu emprendedor, lo que a su vez limitaba el

tamaño del pastel disponible para la redistribución. La desigualdad se mantuvo en niveles muy altos a pesar de esfuerzos ambiciosos como el de la Gran Sociedad de Lyndon Johnson por erradicarla. Con el colapso de la Unión Soviética en 1991 y la transición de China hacia una economía de mercado a partir de 1978, la izquierda marxista entró en barrena y los socialdemócratas se dispusieron a hacer las paces con el capitalismo. La izquierda estadounidense también compartía con la derecha una creciente decepción con el propio Gobierno después de fracasos como los de la guerra de Vietnam y el escándalo del Watergate.

En las últimas décadas del siglo XX, las disminuidas ambiciones de una reforma socioeconómica a gran escala convergieron con la adopción de políticas de identidad y el multiculturalismo por parte de la izquierda. La izquierda seguía definiéndose por su pasión por la igualdad, pero esa agenda cambió desde su anterior énfasis en las condiciones de la clase trabajadora a las demandas, a menudo psicológicas, de un círculo cada vez más amplio de grupos marginados. Muchos activistas llegaron a ver a la vieja clase trabajadora y a sus sindicatos como a una casta privilegiada que mostraban escasa solidaridad con la difícil situación de grupos como los inmigrantes o las minorías raciales que padecían una situación peor que la suya. Las luchas por el reconocimiento se dirigieron hacia los grupos más recientes y sus derechos colectivos, en lugar de a la desigualdad económica de los individuos. En el proceso, la vieja clase obrera se quedó por el camino.

Algo parecido ocurrió en países europeos como Francia, donde la izquierda más dura siempre había sido más fuerte que en Estados Unidos. Después de los *événements* de mayo de 1968, los objetivos revolucionarios de la vieja izquierda marxista no parecían tan relevantes para la nueva Europa que nacía. La agenda de la izquierda giró hacia lo cultural: lo que había que derribar no era un orden político que explotaba a la clase trabajadora, sino la hegemonía de la cultura y los valores occidentales, que reprimían a las minorías en el propio país y en los países en desarrollo.[98] El marxismo clásico había aceptado muchos de los principios básicos de la

Ilustración occidental: la creencia en la ciencia y la razón, en el progreso histórico y en la superioridad de las sociedades modernas sobre las tradicionales. En cambio, con su crítica de los valores cristianos y democráticos en los que se fundamentaba la Ilustración occidental, la nueva izquierda cultural resultaba más nietzscheana y relativista. Ahora, la cultura occidental sería inseparable del colonialismo, el patriarcado y la destrucción del medio ambiente. Dicha crítica caló en Estados Unidos en forma de posmodernidad y deconstruccionismo a través de sus universidades.

Los europeos se hicieron más multiculturales, tanto en sus actos como en sus principios. Las comunidades de inmigrantes, predominantemente musulmanas en muchos casos, habían aumentado en distintos países europeos como consecuencia de la escasez de mano de obra tras la segunda guerra mundial. Al principio, los activistas de estas comunidades luchaban por la igualdad de derechos para los inmigrantes y sus hijos, pero continuamente se estrellaban contra las barreras a la integración y al ascensor social. Incentivados por la Revolución iraní de 1979 y las ayudas de Arabia Saudí a las mezquitas y madrazas salafistas, comenzaron a aparecer grupos islamistas en Europa que sostenían que los musulmanes no debían intentar integrarse, sino crear instituciones culturales separadas. Muchos europeos de izquierda asumieron este punto de vista, y empezaron a considerar a los islamistas como portavoces más genuinos de los musulmanes marginados que los occidentalizados que habían optado por integrarse en el sistema social.[99] En Francia, los musulmanes se convirtieron en el nuevo proletariado, y una parte de la izquierda abandonó su tradicional secularismo en nombre del pluralismo cultural. La bandera del antirracismo y la lucha contra la islamofobia sirvieron para apagar las críticas que decían que los islamistas eran intrínsecamente intolerantes e iliberales.

El cambio en la agenda de la izquierda progresista de Estados Unidos y Europa tenía ventajas e inconvenientes. La asunción de la política de la identidad como propia era comprensible y necesaria. Las experiencias vividas de los grupos de identidad son diferentes entre sí y deben abordarse

de manera específica. Los ciudadanos ajenos a esos grupos no siempre perciben el daño que provocan sus acciones. Muchos hombres se dieron cuenta de ello cuando el movimiento #MeToo puso el foco en el acoso y la agresión sexual. El objetivo de la política de la identidad es cambiar la cultura y las conductas, de manera que la situación de las personas afectadas mejore de forma tangible.

Al centrar su atención en experiencias de injusticia más limitadas, la política de la identidad ha producido cambios positivos en políticas públicas concretas y en los estándares culturales que han beneficiado a los grupos en cuestión. El movimiento Black Lives Matter ha conseguido que los departamentos de policía de Estados Unidos sean mucho más conscientes de su deber respecto a los ciudadanos pertenecientes a las minorías, más allá de que aún se sigan produciendo casos de abuso policial. El movimiento #MeToo ha concienciado respecto a la gravedad de la agresión sexual, y generado un importante debate sobre las insuficiencias de las leyes penales que la combaten. La consecuencia más importante quizá sea la profunda transformación que se ha producido en la forma en que mujeres y hombres interactúan en los lugares de trabajo en Estados Unidos y otros países.

De modo que la política de la identidad no es mala de por sí; es una respuesta natural e inevitable a la injusticia. Sólo se vuelve problemática cuando la identidad se interpreta o afirma de ciertas formas específicas. Para algunos progresistas, la política de la identidad funciona como un trampantojo para no debatir de verdad sobre cómo revertir la tendencia hacia una mayor desigualdad socioeconómica que la mayoría de las democracias liberales han padecido en los últimos treinta años. Es más fácil hablar de temas culturales dentro de los límites institucionales que impone la élite que invertir dinero o convencer a escépticos legisladores de que cambien sus políticas. Las manifestaciones más visibles de la política de la identidad se han visto en los campus universitarios desde la década de 1980 en adelante. Es más fácil modificar planes de estudio universitarios para incluir lecturas de mujeres y autores pertenecientes a minorías que mejorar

los ingresos o las situaciones sociales de los grupos en cuestión. Muchos de los grupos que han protagonizado recientes demandas de identidad, tales como las mujeres directivas de Silicon Valley o las aspirantes a actrices y directoras de Hollywood, están cerca de la parte superior de la distribución de ingresos. Es razonable ayudarles a conseguir una mayor igualdad, pero eso no contribuirá en nada a acabar con las notorias disparidades entre el 1 por ciento superior y el 99 por ciento restante.

Esto apunta a un segundo problema, que surge cuando la atención se centra en los grupos marginados más recientes y definidos: los grupos más veteranos y grandes, cuyos graves problemas se ignoran, pierden interés. Una parte significativa de la clase obrera estadounidense blanca se ha visto arrastrada hacia una clase baja, una experiencia comparable a la de los afroamericanos durante los años setenta y ochenta. Sin embargo, algunos activistas de la izquierda no parecían muy preocupados, al menos hasta hace poco, sobre la creciente crisis de los opiáceos o sobre el destino de los niños criados en familias monoparentales empobrecidas de las zonas rurales de Estados Unidos. Hoy día, los progresistas carecen de una estrategia ambiciosa para lidiar con la potencialmente inmensa destrucción de empleos que acompañará el avance de la automatización, o para mitigar las disparidades de ingresos que la tecnología puede causar y que afectará a todos los estadounidenses, blancos o negros, hombres o mujeres. El mismo problema aflige a los partidos de izquierda en Europa: en las últimas décadas, los partidos comunista y socialista de Francia han perdido gran número de votantes a manos del Frente Nacional, mientras que el apoyo de los socialdemócratas alemanes a la acogida de refugiados sirios que aprobó Angela Merkel condujo a deserciones parecidas en las elecciones de 2017. [100]

Con la nueva concepción de la identidad surge un tercer problema, y es que puede llegar a poner en peligro la libertad de expresión y, de forma más amplia, el tipo de discurso racional que la democracia necesita para funcionar. Las democracias liberales defienden firmemente la protección del derecho a decir lo que quieras en el mercado de las ideas,

particularmente en la esfera política. Pero la atención hacia la identidad choca con la naturaleza del discurso deliberativo. El enfoque en la experiencia vivida por grupos de identidad ensalza el ser interior que experimentamos emocionalmente y no racionalmente. Un observador apunta: «Nuestra cultura política está marcada, en el nivel micro, por la fusión de la opinión de una persona dada y lo que perciben como su yo singular, permanente y auténtico». Algo que prioriza las opiniones sostenidas con sinceridad sobre una deliberación razonada que pueda conducir a un cambio de opinión.[101] Que un argumento resulte ofensivo para la autoestima de alguien se considera a menudo suficiente razón para deslegitimarlo, una tendencia que las comunicaciones breves propagadas por las redes sociales no hacen más que acentuar.[102]

Como ha explicado Mark Lilla,[103] también es problemática la estrategia política de construir una coalición de grupos con identidades dispares. La actual disfunción y decadencia del sistema político estadounidense está relacionada con la polarización extrema y cada vez mayor de la política, lo que ha hecho que gobernar se haya convertido en un ejercicio de provocación que amenaza con politizar todas las instituciones del país. La culpa de esta polarización no se reparte por igual entre izquierda y derecha. Como han argumentado Thomas Mann y Norman Ornstein, el Partido Republicano se ha movido mucho más rápidamente hacia posiciones extremistas, representadas por el Tea Party, que el Partido Demócrata hacia su izquierda.[104] Pero la izquierda también se ha movido aún más hacia la izquierda. Al hacerlo, ambos partidos han respondido a los incentivos que el sistema electoral bipartidista y las primarias otorgan a los militantes más activos. Los activistas centrados en los problemas de identidad rara vez son representativos del electorado en su conjunto; es más, con frecuencia, sus propuestas alejan a la mayoría de los votantes. Además, la naturaleza misma de la identidad moderna, con el énfasis en las experiencias vividas, genera conflictos *dentro* de la coalición liberal. Es el caso de las polémicas que rodean a la «apropiación cultural», que han enfrentado a los progresistas negros y blancos.[105]

El último problema, y quizá el más importante, de la política de la identidad tal y como la practica actualmente la izquierda es que ha propiciado el auge de la política de la identidad en la derecha. La política de la identidad produce *corrección política*, cuya oposición se ha convertido en un importante argumento movilizador para la derecha. Dado que este último término se convirtió en un asunto central durante las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2016, debemos retroceder un poco y reflexionar sobre los orígenes de esta expresión.

La *corrección política* habla de aquello que no se puede decir en público sin temer un fulminante oprobio moral. Todas las sociedades albergan ciertas ideas que van en contra de sus conceptos y principios fundamentales de legitimidad y, por lo tanto, están prohibidas en el discurso público. En una democracia liberal, uno es libre de creer y decir en privado que Hitler hizo bien asesinando a los judíos, o que la esclavitud era una institución benefactora. Amparado en la Primera Enmienda de Estados Unidos, el derecho a decir este tipo de cosas está protegido constitucionalmente. Pero, con razón, cualquier figura política que apoyara tales puntos de vista recibiría una inmediata reprimenda moral, ya que, al manifestarse así, se enfrentan al principio de igualdad enunciado en la Declaración de Independencia de Estados Unidos. En muchas democracias europeas sin la misma visión absolutista de la libertad de expresión que Estados Unidos, las declaraciones de este tipo se han penalizado durante muchos años.

Pero el fenómeno social de la corrección política es bastante más complejo. El descubrimiento constante de nuevas identidades, y los motivos cambiantes que definen qué es o no aceptable en los discursos, son difíciles de seguir: ya no se alude a *manholes* o alcantarillas sino a *maintenance holes* o agujeros de mantenimiento; el nombre del equipo de fútbol de los Washington Redskins supuestamente denigra a los nativos americanos; y el uso de *él* o *ella* en determinados contextos denotaría insensibilidad hacia las personas intersexuales o transexuales. Al eminente biólogo E. O. Wilson le arrojaron un cubo de agua a la cabeza por sugerir que algunas diferencias de

género tenían fundamentos biológicos. Ninguna de estas palabras contradice principios democráticos fundamentales; lo que hacen es cuestionar la dignidad de un grupo en particular y denotar falta de conciencia o simpatía por los desafíos y luchas específicas de un determinado grupo.

Las formas más radicales de corrección política se limitan a un número relativamente pequeño de escritores, artistas, estudiantes e intelectuales de izquierda. Pero los medios conservadores las recogen y amplifican, como si representaran a la izquierda en su conjunto. Esto quizá explique uno de los aspectos más sorprendentes de la elección presidencial de Estados Unidos de 2016, como es la popularidad persistente de Donald Trump entre su núcleo central de simpatizantes, a pesar de que su comportamiento hubiera acabado con la carrera de cualquier otro político. En su campaña se burló de un periodista discapacitado; los medios revelaron que se jactaba de poder manosear a las mujeres; y llamó violadores y criminales a los mexicanos. Aunque muchos de sus partidarios no aprobasen todas y cada una de sus declaraciones, les gustaba que resistiera la presión de lo políticamente correcto. Trump era el perfecto exponente de la ética de la autenticidad que define nuestra era: puede que sea mendaz, malicioso, intolerante e impresentable, pero al menos dice lo que piensa.

Al enfrentarse a la corrección política de manera tan firme, Trump ha jugado un papel fundamental en la transición de la política de la identidad desde la izquierda, donde nació, hasta la derecha, donde ahora está arraigando. La política de la identidad de la izquierda tendía a legitimar sólo ciertas identidades a la vez que ignoraba o denigraba otras, como la etnia europea (es decir, la blanca), la religiosidad cristiana, la residencia rural, la creencia en los valores familiares tradicionales y otros asuntos relacionados. Muchos partidarios de Donald Trump de clase trabajadora se sienten ignorados por las élites nacionales. Hollywood hace películas con destacados personajes femeninos, negros o gais, pero pocos crean personajes que se les parezcan, excepto ocasionalmente para burlarse de ellos (como en *Pasado de vueltas,* de Will Ferrell). La gente del mundo

rural, la columna vertebral de los movimientos populistas en Estados Unidos y también en Gran Bretaña, Hungría, Polonia y otros países, suele creer que las élites cosmopolitas y urbanas ponen en peligro sus valores tradicionales. Se sienten víctimas de una cultura secular que se cuida de no criticar el islam o el judaísmo, pero que critica la intolerancia de su cristianismo. Sienten que los medios de la élite los han puesto en peligro con su corrección política, como cuando, por miedo a avivar la islamofobia, la prensa generalista alemana evitó informar durante varios días de un asalto sexual masivo por parte de una mayoría de hombres musulmanes durante la celebración de Año Nuevo de 2016 en Colonia.

De las nuevas identidades de derecha, las más peligrosas son las relacionadas con la raza. El presidente Trump se ha cuidado de no defender puntos de vista abiertamente racistas. Pero ha aceptado sin problema el apoyo de individuos y grupos que los sostienen. Como candidato, se mostró evasivo al hablar de David Duke, antiguo líder del Ku Klux Klan, y tras el acto «Unidad de la Derecha» en Charlottesville, Virginia, en agosto de 2017, hizo responsable de la violencia a «ambos bandos». Se ha tomado el tiempo y la molestia de escoger como dardo de sus críticas a celebridades y deportistas negros. El país está aún más polarizado sobre si se deben eliminar las estatuas que homenajean a los héroes de la Confederación, un problema que Trump ha explotado sin ningún disimulo. Desde su nacimiento, el nacionalismo blanco ha pasado de ser un movimiento marginal a ser mucho más generalizado en la política estadounidense. Sus defensores argumentan que es políticamente aceptable hablar de Black Lives Matter o de los derechos de los homosexuales o de los votantes latinos, grupos con derecho a organizarse en torno a una identidad específica. Pero, en cambio, si se utiliza el adjetivo *blanco* como elemento de identificación o, peor aún, alguien se organiza políticamente en torno a los «derechos de los blancos», es inmediatamente identificado, señalan los nacionalistas blancos, como racista e intolerante.

Cosas parecidas ocurren en otras democracias liberales. La historia del nacionalismo blanco es larga en Europa, donde se le llamó fascismo. El

fascismo fue derrotado militarmente en 1945 y ha estado cuidadosamente reprimido desde entonces. Pero los acontecimientos recientes han debilitado algunos de los frenos. Como resultado de la crisis de refugiados de mediados de la década de 2010, en Europa del Este ha surgido el pánico ante la posibilidad de que los inmigrantes musulmanes puedan alterar el equilibrio demográfico de la región. En noviembre de 2017, en el aniversario de la independencia de Polonia, aproximadamente sesenta mil personas se manifestaron en Varsovia a los gritos de «¡Polonia pura, Polonia blanca!» y «¡Refugiados fuera!» (a pesar de que en Polonia hay un número relativamente pequeño de refugiados). Ley y Justicia, el partido en el Gobierno, de corte populista, se distanció de ellos, pero, como Donald Trump, envió señales ambiguas que sugerían que no era del todo insensible a los propósitos de los manifestantes.[106]

Los defensores de izquierda de la política de la identidad dirán que las afirmaciones de identidad de la derecha son ilegítimas y no pueden colocarse en el mismo plano moral que las minorías, las mujeres y otros grupos marginados. Dirán que reflejan el punto de vista de una cultura convencional dominante, una cultura históricamente privilegiada y que sigue siéndolo.

Estos argumentos albergan verdades obvias. Es muy exagerada la percepción que tienen los conservadores sobre los supuestos beneficios que se otorgan injustamente a las minorías, las mujeres o los refugiados, al igual que la sensación de que la corrección política está desbocada. Los medios sociales contribuyen en gran medida a esta falsa percepción, ya que un solo comentario o incidente puede viralizarse en internet y convertirse en emblema de todo un grupo de personas. Para muchos grupos marginados, la realidad sigue siendo la de siempre: los afroamericanos continúan siendo objeto de violencia policial, y las mujeres siguen siendo agredidas y acosadas.

Pero llama la atención que la derecha haya adoptado el lenguaje y el marco de la identidad de la izquierda: la idea de que mi grupo en particular está siendo victimizado, que su situación y sus sufrimientos son invisibles

para el resto de la sociedad, y que hay que acabar con la estructura social y política responsable de dicha situación (léase: los medios de comunicación y las élites políticas). En todo el espectro ideológico, la política de la identidad es la lente a través de la que se miran hoy casi todos los problemas sociales.

Las democracias liberales hacen bien en no organizarse en torno a una serie de proliferantes grupos de identidad inaccesibles para los extraños. La dinámica de la política de identidad incentiva más de lo mismo, ya que los grupos de identidad comienzan a verse unos a otros como amenazas. A diferencia de la lucha por los recursos económicos, las demandas de identidad son difícilmente negociables: los derechos de reconocimiento social basados en la raza, la etnia o el género se fundamentan en características biológicas fijas y en ningún caso pueden intercambiarse ni recortarse.

A pesar de lo que dicen algunos, tanto desde la izquierda como desde la derecha, las identidades no están determinadas biológicamente; si bien están conformadas por la experiencia y el entorno, pueden definirse en términos más amplios. Que naciera de determinada forma no significa que tenga que pensar de cierta manera; la experiencia vivida puede traducirse también en experiencia compartida. Las sociedades deben proteger a los marginados y a los excluidos, pero también debe marcarse objetivos comunes a través de la deliberación y el consenso. El cambio en la agenda de la izquierda y de la derecha hacia una mayor protección de identidades grupales cada vez más específicas, en última instancia amenaza la posibilidad de la comunicación y la acción colectiva. La solución no es abandonar la idea de identidad, concepto fundamental para entender la manera en que las sociedades modernas piensan acerca de sí mismas. La solución pasa por definir identidades nacionales más amplias e integradoras que tengan en cuenta la diversidad de facto de las sociedades democráticas liberales. Éste será el tema de los dos próximos capítulos.

12

Nosotros, el pueblo

A raíz de la Primavera Árabe de 2011, Siria cayó en una devastadora guerra civil que dejó un saldo de aproximadamente cuatrocientos mil muertos. Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 4,8 millones de personas han huido del país, incluidos un millón que se ha ido a Europa y otros 6,6 millones de desplazados dentro de Siria, en un país con una población de dieciocho millones de habitantes al comienzo del conflicto. Entre las consecuencias de esta guerra están la desestabilización política de sus países vecinos, como Turquía, Jordania, Líbano e Irak, y una crisis migratoria que ha sacudido a la Unión Europea.

Siria es un ejemplo extremo de lo que sucede cuando un país carece de un claro sentido de identidad nacional. La causa más inmediata de la guerra fueron las protestas pacíficas que estallaron en 2011 contra el régimen de Bashar al-Asad, espoleadas por el ejemplo de la Primavera Árabe. En vez de renunciar, Asad inició una feroz represión contra los opositores. Estos últimos respondieron con violencia, y el conflicto comenzó a atraer la atención de grupos externos en cuyas filas había combatientes extranjeros que se unían al ISIS. La guerra civil se agravó aún más tras la implicación de Turquía, Arabia Saudí, Irán, Rusia y Estados Unidos.

Bajo estos hechos subyacía la división sectaria. Tras un golpe de Estado en 1970, Hafiz al-Asad se hizo con el poder en Siria y, desde 2000, está al mando su hijo Bashar, miembro de la secta alauí. Los alauitas, una rama del islam chií, constituían alrededor del 12 por ciento de la población anterior a la guerra en Siria; del resto, la mayoría eran musulmanes suníes, con importantes poblaciones cristianas, yazidíes y otras minorías. También existían divisiones étnicas y lingüísticas entre árabes, kurdos, drusos, turcomanos, palestinos, circasianos y otros, divisiones que a veces se

correspondían con las fracturas religiosas. También había divisiones ideológicas entre extremistas violentos, islamistas moderados, izquierdistas y liberales. Los alauitas habían llegado a dominar la vida política siria porque habían sido reclutados para el ejército por los franceses, que actuaron movidos por la estrategia del «divide y vencerás» cuando eran los amos coloniales de la región. Durante los años de gobierno de la familia Asad, los alauitas han sido odiados y contestados por otros grupos del país, y sólo mediante una dura represión, Hafiz y Bashar al-Asad mantenían la calma aparente del país. El aprecio a esa entidad llamada Siria era escaso, y el sentido de lealtad apenas trascendía las lealtades ligadas a una secta, un grupo étnico o una religión. De modo que, cuando el Estado represivo parecía débil, como en 2011, el país se vino abajo.

La debilidad de la identidad nacional es un problema grave en el Gran Oriente Próximo, donde Yemen y Libia se han convertido en Estados fallidos, y Afganistán, Irak y Somalia han sufrido el caos producido por la insurgencia interna. Otros países en desarrollo han conseguido mantener cierta estabilidad, pero siguen estando acosados por problemas relacionados con un sentido débil de la identidad nacional. Ésta es la situación de todo el África subsahariana, un serio obstáculo para el desarrollo. Países como Kenia y Nigeria, por ejemplo, están divididos étnica y religiosamente; la estabilidad se mantiene porque los distintos grupos étnicos se turnan en el poder para saquear el país.[107] El resultado es un alto nivel de corrupción, pobreza y desarrollo económico insuficiente.

En contraste, Japón, Corea y China ya disponían de identidades nacionales bien definidas mucho antes de que comenzaran a modernizarse, antes de enfrentarse a las potencias occidentales en el siglo XIX. Parte de la razón por la que han sido capaces de crecer de manera tan espectacular en el siglo XX y a principios del siglo XXI es que no tuvieron que resolver cuestiones internas de identidad cuando se abrieron al comercio y a la inversión internacionales. También sufrieron los daños de la guerra civil, la ocupación y la división. Pero serían capaces de buscar fundamentos en sus tradiciones estatales y en un objetivo nacional común cuando estos

conflictos se estabilizasen.

La identidad nacional comienza con una creencia compartida respecto a la legitimidad del sistema político del país, sea democrático o no. La identidad se puede plasmar en leyes e instituciones formales que dictan, por ejemplo, lo que el sistema educativo debe enseñar a los niños sobre el pasado de su país o cuál es la lengua oficial. Pero la identidad nacional también se extiende al ámbito de la cultura y los valores. Está presente en las historias que la gente cuenta sobre sí misma: de dónde vienen, cuáles son sus costumbres, sus recuerdos históricos compartidos o, de forma más general, qué define a un miembro genuino de la comunidad.[108]

En el mundo contemporáneo, la diversidad racial, étnica, religiosa, de género, sexual y demás, es tanto una realidad como un valor. Por muchas razones, esta diversidad es positiva para las sociedades. La exposición a diferentes formas de pensar y actuar estimula la innovación, la creatividad y el espíritu emprendedor. La diversidad genera interés y entusiasmo. En 1970, Washington era una ciudad birracial bastante aburrida en la que la comida más exótica se servía en el Yenching Palace de Connecticut Avenue. Actualmente, el área metropolitana de Washington alberga una enorme diversidad étnica: puedes comer comida etíope, peruana, camboyana y pakistaní y transportarte desde un pequeño enclave étnico a otro. La internacionalización de la ciudad ha provocado, a su vez, otros movimientos positivos para la ciudad: a medida que se convierte en un lugar donde los jóvenes quieren vivir, éstos traen nueva música, arte, tecnologías y nacen nuevos barrios. La historia de Washington ha sido la misma en muchas otras áreas metropolitanas del mundo, desde Chicago hasta San Francisco, pasando por Londres o Berlín.

La diversidad también es fundamental para la resiliencia. Los biólogos ambientales señalan que los monocultivos artificiales suelen ser más vulnerables a las enfermedades porque la población carece de diversidad genética. De hecho, la diversidad genética es el motor de la evolución en sí misma, que se basa en la variación y adaptación genética. La alarma por la pérdida de diversidad de especies en todo el mundo se debe a la amenaza

que supone para la resiliencia biológica a largo plazo.

Finalmente, también cuenta la búsqueda individual de identidad que hemos examinado en capítulos anteriores. La gente suele resistirse a la homogeneización en culturas más grandes, sobre todo si no nacieron en su seno. Reclaman que su ser particular sea reconocido y aplaudido, no reprimido. Buscan una conexión con sus antepasados y saber de dónde vienen. Incluso si no practican su cultura, buscan aferrarse a unas lenguas indígenas en rápida extinción y a unas prácticas tradicionales que recuerdan formas de vida previas.

Por otro lado, la diversidad no es un bien incuestionable. Siria y Afganistán son lugares muy diversos, pero el resultado de esa diversidad es violencia y conflicto, y no creatividad y resiliencia. La diversidad de Kenia agudiza las divisiones entre los grupos étnicos y alimenta una corrupción política estructural. La diversidad étnica llevó a la implosión del Imperio austrohúngaro liberal en las décadas previas a la primera guerra mundial, cuando las nacionalidades que lo componían decidieron que eran incapaces de convivir en una estructura política común. La Viena de *fin de siècle* era un crisol en el que destacaron Gustav Mahler, Hugo von Hofmannsthal y Sigmund Freud. Pero cuando las identidades nacionales más delimitadas del Imperio (serbios, búlgaros, checos y austroalemanes) se hicieron valer, la región cayó en el paroxismo de la violencia y la intolerancia.[109]

La identidad nacional consiguió su mala fama precisamente en ese período, al quedar asociada a un sentido excluyente de pertenencia étnica conocido como etnonacionalismo. Este tipo de identidad conllevaba la persecución de aquellos que no formaban parte del grupo, además de fomentar agresiones contra extranjeros en nombre de sus compañeros de etnia presentes en otros países. El problema, sin embargo, no residía en la idea de identidad nacional en sí misma; el problema estaba en la forma cerradamente étnica, intolerante, agresiva y profundamente iliberal que tomó la identidad nacional.

Las cosas no tienen por qué ser así. Las identidades nacionales pueden levantarse en torno a valores políticos liberales y democráticos, y a las

experiencias comunes que proporciona el tejido conectivo alrededor del cual pueden prosperar diversas comunidades. India, Francia, Canadá y Estados Unidos son ejemplos de países que han intentado hacerlo. Por varias razones, este sentido inclusivo de la identidad nacional sigue siendo fundamental para la estabilidad y el éxito del orden político.

La primera es la seguridad física. El ejemplo extremo de lo que puede suceder en ausencia de la identidad nacional es la ruptura del Estado y la guerra civil, como en los casos de Siria o Libia señalados anteriormente. Pero al margen de esto, una identidad nacional débil genera otros problemas graves de seguridad. Las grandes unidades políticas son más poderosas que las más pequeñas y pueden protegerse mejor. Están en mejor posición para configurar el entorno internacional y que éste se ajuste a sus propios intereses. Por ejemplo, Reino Unido no podría haber desempeñado en esta etapa geopolítica casi el mismo papel que en siglos anteriores si Escocia se hubiera independizado. Lo mismo ocurriría en España si Cataluña, su región más rica, se separara. Los países muy divididos son débiles, razón por la que la Rusia de Putin ha brindado un apoyo discreto a los movimientos independentistas de toda Europa y ha intervenido en la política estadounidense para agravar la división política.[110]

En segundo lugar, la identidad nacional es importante para determinar la calidad del gobierno. Un buen gobierno —esto es, servicios públicos eficaces y bajos niveles de corrupción— depende de que los funcionarios estatales pongan el interés público por encima de sus propios intereses personales. En las sociedades estructuralmente corruptas, políticos y burócratas desvían recursos públicos hacia su propio grupo étnico, región, tribu, familia, partido político o directamente a sus propios bolsillos porque no se sienten concernidos por los intereses generales de la comunidad.

Esto apunta a una tercera función de la identidad nacional: facilitar el desarrollo económico. Si los ciudadanos no se enorgullecen de su país, no se esforzarán en su provecho. Las fuertes identidades nacionales de Japón, Corea del Sur y China produjeron élites que se centraron sin desmayo en el desarrollo económico de sus países en lugar de en su enriquecimiento

personal, sobre todo durante las primeras décadas de rápido crecimiento económico. Este tipo de orientación pública subyace en el «Estado desarrollista» y ha sido mucho menos común en regiones como el África subsahariana, Oriente Próximo o América Latina.[111] Muchos grupos de identidad basados en la etnia o la religión prefieren comerciar entre sí y usar su cercanía y contactos con el poder estatal para beneficiar exclusivamente a su grupo. Si bien esto puede ser de ayuda a una comunidad inmigrante recién llegada a un país, su prosperidad futura dependerá fundamentalmente de su capacidad para integrarse en la cultura general a la que llega. Las economías prosperan al tener acceso a los mercados más grandes posibles, donde las transacciones se realizan al margen de las identidades de compradores y vendedores; siempre que, por supuesto, la identidad nacional no se convierta en la excusa para una política económica proteccionista contra otros países.[112]

Una cuarta función de la identidad nacional es la de generar un radio amplio de confianza. La confianza actúa como lubricante que facilita tanto el intercambio económico como la participación política. La confianza se basa en lo que se ha denominado capital social, es decir, la capacidad de cooperar con otros sobre la base de normas informales y valores compartidos. Los grupos de identidad promueven la confianza entre sus miembros, pero el capital social suele permanecer limitado al grupo. Incluso, las identidades fuertes pueden disminuir la confianza entre los miembros de dentro y fuera del grupo. Las sociedades prosperan gracias a la confianza, pero necesitan el mayor radio de confianza posible para garantizarse el éxito.[113]

Una quinta razón por la que la identidad nacional es importante es la de mantener fuertes redes de seguridad social que mitiguen la desigualdad económica. Si los miembros de una sociedad sienten que son miembros de una familia extendida y tienen altos niveles de confianza entre ellos, es mucho más probable que apoyen programas sociales que ayuden a sus compañeros más débiles. Los fuertes Estados del Bienestar de Escandinavia están respaldados por sus sentidos igualmente fuertes de identidad nacional.

En contraste, es más probable que las sociedades divididas en grupos sociales egoístas, que sienten que tienen poco en común, se consideren en una competencia de suma cero entre sí por los recursos.[114]

La función última de la identidad nacional es hacer posible la propia democracia liberal. Una democracia liberal es un contrato implícito entre los ciudadanos y su gobierno, y entre los propios ciudadanos, según el cual renuncian a ciertos derechos para que el gobierno proteja otros derechos más básicos e importantes. La identidad nacional se construye en torno a la legitimidad de este contrato; si los ciudadanos no creen que forman parte de la misma política, el sistema no funcionará.[115]

Pero la calidad de la democracia depende de algo más que de la mera aceptación de las reglas básicas del sistema. Las democracias necesitan su propia cultura para funcionar. No producen acuerdo automático; son, por definición, colecciones pluralistas de intereses, opiniones y valores diversos que deben ser reconciliados pacíficamente. Las democracias requieren deliberación y debate, algo que sólo puede ocurrir si los ciudadanos aceptan ciertas normas de comportamiento sobre lo que se puede decir y hacer. En interés de un bien común, los ciudadanos tienen que aceptar resultados que no les gustan o que no prefieren; una cultura de tolerancia y empatía mutua debe ser capaz de anular las pasiones partidistas.

La identidad está arraigada en el *thymós*, que se experimenta emocionalmente a través de sentimientos de orgullo, vergüenza e ira. Ya he mencionado las formas en que esto puede socavar el debate racional y la deliberación. Por otro lado, las democracias no sobrevivirán si los ciudadanos no se sienten, en cierta medida, apegados irracionalmente a las ideas del gobierno constitucional y la igualdad humana por medio de unos sentimientos de orgullo y patriotismo. Estos apegos ayudarán a las sociedades durante sus momentos bajos, cuando, sólo dictadas por la razón, lo lógico sería desesperarse por el funcionamiento de las instituciones.

La cuestión política que ha planteado los mayores desafíos a la identidad nacional es la inmigración y el problema relacionado de los refugiados. En conjunto, constituyen la fuerza impulsora que explica el

auge del nacionalpopulismo tanto en Europa como en Estados Unidos. El Frente Nacional de Francia, el Partido por la Libertad en los Países Bajos, el Fidesz de Viktor Orbán en Hungría, AfD en Alemania y los *Brexiteers* en el Reino Unido son contrarios a la inmigración y a la Unión Europea. Pero, para muchos populistas, son el mismo problema: les desagrada intensamente la UE porque creen que les está privando de su derecho soberano a controlar sus propias fronteras. La UE creó el sistema Schengen para viajar sin visado dentro de la mayoría de sus países miembros en 1985, en aras de la movilidad laboral y el crecimiento económico. Además, la UE ha otorgado amplios derechos a los refugiados una vez que llegan a Europa, derechos protegidos no por tribunales nacionales, sino por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.[116]

Este sistema ha funcionado como se anuncia, permitiendo que la mano de obra fluya a áreas donde se puede usar de manera más productiva y ofrece refugio a las víctimas de la persecución política. Pero también ha provocado aumentos masivos en el número de personas nacidas en el extranjero en muchos países de la UE, un problema que se agravó en 2014 cuando la guerra civil siria envió a más de un millón de sirios a Europa.

De manera parecida, en Estados Unidos la inmigración ha desplazado a la clase y la raza como razón principal a la hora de decantarse por candidatos republicanos, según los datos de los politólogos Zoltan Hajnal y Marisa Abrajano.[117] Es sabido que la incorporación de afroamericanos al Partido Demócrata tras el movimiento de los derechos civiles de la década de 1960 llevó al sur a los brazos del Partido Republicano; hoy la inmigración está desempeñando un papel similar. La oposición a la inmigración mexicana y musulmana estuvo en el corazón de la campaña electoral de Donald Trump y en su posterior ascenso a la presidencia. En el núcleo de las quejas conservadoras sobre la inmigración figuran los aproximadamente once o doce millones de inmigrantes indocumentados que se estima que viven en Estados Unidos. Al igual que en Europa, los políticos contrarios a la inmigración critican que el país no haya ejercido su derecho soberano a controlar el flujo de personas en su frontera sur. De ahí

la promesa de Trump de levantar un muro «grande y bonito» en la frontera con México.

No debería sorprender que la inmigración haya provocado una reacción violenta, ya que los niveles de inmigrantes y el correspondiente cambio cultural han sido altos y, en algunos casos, sin precedentes. La Tabla 2 recoge datos sobre el número de personas nacidas en el extranjero en un grupo de países ricos en los últimos sesenta años. Los niveles en Estados Unidos son hoy tan altos como lo fueron en la década de 1920 tras la gran oleada de inmigrantes que llegaron al país antes y después del cambio de siglo.

El objetivo común de los políticos populistas, tanto en Europa como en Estados Unidos, es «recuperar nuestro país». Argumentan que los significados tradicionales de identidad nacional se están diluyendo y están siendo superados, por culpa de los recién llegados con diferentes valores y culturas, y de una izquierda progresista que descalifica como racista e intolerante el propio concepto de identidad nacional.

Pero ¿qué país están tratando de recuperar? La Constitución de Estados Unidos comienza con la declaración «Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer Justicia, afirmar la tranquilidad interior, proveer la Defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la Libertad, ordenamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América». La Constitución dice claramente que las personas son soberanas y que el Gobierno legítimo emana de su voluntad. Pero no define quiénes son las personas, o sobre qué base debe establecerse qué individuos forman parte de la comunidad nacional.

Tabla 2 **Porcentaje de población extranjera. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)**

	1960	1970	1980	1990	2000	2013	2015	2016
Australia	. . .	. . .	. . .	22,769	23,037	27,713	. . .	. . .

	1960	1970	1980	1990	2000	2013	2015	2016
Austria	10,57	9,06	9,54	10,33	10,395	16,704	18,2	. . .
Bélgica	. . .	. . .	. . .	. . .	10,328	15,508	16,3	. . .
Canadá	. . .	. . .	. . .	15,234	17,36	19,993	. . .	. . .
Dinamarca	. . .	. . .	. . .	3,689	5,781	8,478	. . .	. . .
Finlandia	. . .	0,705	0,811	1,27	2,631	5,594	6	. . .
Francia	7,49	8,31	10,64	10,4	10,13	12,04	. . .	. . .
Alemania	. . .	. . .	. . .	. . .	12,402	12,776	13,3	. . .
Grecia	6,3	10,19	1,798	6,06	10,28	. . .	. . .	12,7
Hungría	. . .	3,89	3,45	3,35	2,885	4,525	5,1	. . .
Irlanda	2,58	4,41	6,54	6,49	8,665	16,42	16,9	. . .
Italia	0,915	1,6	1,97	2,52	3,73	9,457	9,7	. . .
Japón	0,56	0,587	0,65	0,871	1,02	. . .	. . .	1,4
Corea	0,316	0,42	1,23	0,1	0,321	. . .	. . .	2,6
Países Bajos	. . .	2	3,47	8,14	10,143	11,625	12,1	. . .
Nueva Zelanda	14,08	14,57	15,11	15,56	17,187	22,406	. . .	. . .
Noruega	. . .	. . .	. . .	. . .	6,792	13,868	14,9	. . .
Polonia	. . .	. . .	. . .	7,75	5,6	. . .	1,6	. . .
España	0,696	0,95	1,31	2,12	4,891	13,439	12,7	. . .
Suecia	. . .	6,55	7,52	9,22	11,314	15,973	17	. . .
Suiza	. . .	13,41	16,87	20,73	21,864	28,303	27,9	. . .
Reino Unido	. . .	5,29	5,96	. . .	7,925	12,261	13,3	. . .
Estados Unidos	. . .	. . .	. . .	7,919	11,024	13,079	13,44	. . .

Fuente: OCDE.

Esta inconcreción de la Constitución estadounidense plantea algunas preguntas importantes: ¿de dónde proviene la identidad nacional y cómo se define? ¿Qué constituye un «pueblo», cuya soberanía es la base de la elección democrática? ¿Está el multiculturalismo, tanto real como ideológico, debilitando nuestro sentido de ciudadanía común? Y, de ser así, ¿es posible reconstruir un significado compartido de la identidad nacional en poblaciones diversas?

El hecho de que la Constitución estadounidense no defina quiénes son los estadounidenses refleja un problema más amplio de todas las democracias liberales. El teórico político Pierre Manent señala que la mayoría de las democracias se construyeron sobre naciones preexistentes, sociedades que ya tenían un sentido bien desarrollado de identidad nacional que definía a los pueblos soberanos. Pero esas naciones no se crearon democráticamente: Alemania, Francia, Gran Bretaña y los Países Bajos fueron subproductos históricos de largas y a menudo violentas luchas políticas en torno al territorio y la cultura bajo regímenes no democráticos. Cuando estas sociedades se democratizaron, su extensión territorial y sus poblaciones se utilizaron como base natural de la soberanía popular. Se podría decir algo parecido de Japón y Corea en el este de Asia, que ya eran naciones siglos antes de que se democratizaran, de modo que no hubieron de enfrentarse a problemas de definición de la ciudadanía cuando se abrieron al juego democrático.[118]

Manent identifica una brecha importante en la teoría democrática moderna. Pensadores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, los autores de los Papeles Federalistas y John Stuart Mill asumían que el mundo estaba predividido en naciones que formaban la base de la elección democrática. No proporcionaron una teoría que explicara por qué la frontera entre Estados Unidos y México debe quedar establecida a lo largo del río Bravo, por qué Alsacia debe pertenecer a Francia o a Alemania, si Quebec debe ser parte de Canadá o una «sociedad distinta», por qué motivos Cataluña podría legítimamente

separarse de España, o cuál debería ser el nivel óptimo de inmigración.

Otros asumieron esa labor teórica. Nacionalistas como Paul de Lagarde o Adolf Hitler fundamentaron sus definiciones de nación en la biología, y defendían que las naciones del mundo constituían entidades raciales que habían existido desde tiempos inmemoriales. Otros hicieron de una cultura heredada y supuestamente inmutable la base de la nacionalidad. Tales teorías se convirtieron en la justificación de los nacionalismos agresivos de la Europa de principios del siglo XX, cuyos máximos exponentes fueron derrotados con la caída del nazismo en 1945.

Aquellos a los que podría denominarse «cosmopolitas globales» argumentan que los conceptos mismos de identidad nacional y soberanía estatal están pasados de moda y deben reemplazarse por identidades e instituciones transnacionales más amplias. Esta escuela sostiene dos tipos de argumentos. El primero es económico y funcional, y afirma que los problemas actuales son de alcance global y, por lo tanto, deben abordarse globalmente. Dichos temas van desde el comercio y la inversión hasta la lucha antiterrorista, el medio ambiente, las enfermedades infecciosas, las drogas, el tráfico de personas y muchos otros. Las naciones y las identidades nacionales son obstáculos potenciales para la cooperación internacional y deben reemplazarse gradualmente por un nuevo armazón de reglas y organizaciones transnacionales.

La segunda línea de argumentación es más teórica y proviene de las normas internacionales sobre derechos humanos. Las democracias liberales se basan en la premisa de la igualdad humana universal, y esa igualdad no comienza ni termina en las fronteras nacionales. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se convirtió en la base de un creciente cuerpo de derecho internacional que afirmaba que los derechos son inherentes a todos los seres humanos y deben ser respetados por todas las naciones.[119] A medida que la legislación sobre derechos humanos ha evolucionado, las obligaciones de los Estados también lo han hecho, no sólo respecto a sus propios ciudadanos, sino también a los inmigrantes y refugiados. Algunos de sus defensores han llegado a postular un derecho

universal a emigrar.[120]

Estos argumentos son válidos hasta cierto punto. Pero no debilitan la idea de un orden internacional construido sobre la base de los Estados-nación, o la necesidad de una identidad nacional adecuada dentro de esos Estados. Es un error pensar que los Estados son entidades obsoletas y que deberían reemplazarse por organismos internacionales, porque nadie ha podido encontrar aún la forma para que en dichos organismos internacionales funcione la rendición de cuentas propia de la democracia. El funcionamiento de las instituciones democráticas depende de normas compartidas, puntos de vista y, en última instancia, de la cultura, todo lo cual puede darse en el Estado-nación, pero no internacionalmente. Una cooperación internacional eficaz puede construirse, como se ha hecho, alrededor de la cooperación entre Estados existentes. Durante décadas, los países han ido renunciando a determinados aspectos de su soberanía para proteger sus intereses nacionales.[121] Los acuerdos de cooperación necesarios para resolver una ingente cantidad de problemas pueden seguir abordándose de esta forma.

La mayoría de los países del mundo han asumido de forma voluntaria la obligación de respetar los derechos humanos universales, y con razón. Pero todas las democracias liberales se construyen sobre los Estados, cuya jurisdicción está limitada por su alcance territorial. Ningún Estado puede asumir la obligación ilimitada de proteger a las personas fuera de su jurisdicción, y no está claro si el mundo estaría mejor si lo intentaran. Si bien los países sienten, con razón, la obligación moral de albergar a los refugiados y de acoger a los inmigrantes, tales obligaciones son potencialmente costosas tanto económica como socialmente, y las democracias deben equilibrarlas con otras prioridades. Democracia significa que las personas son soberanas, pero si no hay manera de delimitar quiénes son esas personas, no se podrá ejercer la elección democrática.

Por lo tanto, el orden político nacional e internacional dependerá de la existencia continua de democracias liberales con identidades nacionales inclusivas. Pero aún debemos explicar la procedencia de tales identidades

en las actuales democracias, y cómo podrían cambiar en el futuro.

13

Historias de ciudadanía

Es difícil teorizar sobre la identidad nacional, porque los países actuales son el subproducto de luchas históricas complejas y caóticas, con frecuencia violentas y represivas. Las naciones resultantes son plataformas viables en las que se pueden crear instituciones democráticas, pero los resultados continúan siendo controvertidos, y constantemente se ven desafiados por cambios demográficos, económicos y políticos.

Las identidades nacionales se han conformado por cuatro vías principales. La primera ha sido la de transferir poblaciones a través de las fronteras políticas de un país en particular, ya sea enviando colonos a nuevos territorios, desalojando por la fuerza a personas que viven en un territorio determinado, matándolos, o las tres cosas a la vez. La tercera de ellas fue denominada «limpieza étnica» durante la guerra de los Balcanes a principios de los años noventa, y recibió la condena de la comunidad internacional. Pero otros muchos países han aplicado la limpieza étnica en el pasado, incluidas algunas democracias como Australia, Nueva Zelanda, Chile y Estados Unidos, donde los colonos eliminaron violentamente o mataron a las poblaciones indígenas de los territorios en los que se asentaron.

El segundo camino hacia la nacionalidad consiste en mover las fronteras para que se ajusten a las poblaciones lingüísticas o culturales existentes. Históricamente, esto se ha logrado ya sea mediante la unificación, como en el caso de Italia y Alemania en las décadas de 1860 y 1870, o mediante la separación, como cuando la República de Irlanda abandonó Reino Unido en 1919, o cuando Ucrania declaró su independencia de la antigua Unión Soviética en 1991.

El tercer camino es asimilar a las poblaciones minoritarias en la cultura

de un determinado grupo étnico o lingüístico. Francia era una nación políglota hace doscientos años, pero con el tiempo, las diferentes lenguas locales como el provenzal, el bretón o el flamenco fueron desplazadas gradualmente por el francés de París. De manera parecida, en Argentina o Estados Unidos, los inmigrantes, o más concretamente sus hijos, aprendieron español o inglés para adaptarse a la cultura dominante y ascender en la escala social. La aparente homogeneidad étnica de China, donde más del 90 por ciento de la población se dicen chinos, fue producto de una larga asimilación cultural y biológica de poblaciones minoritarias a lo largo de tres milenios.

El cuarto camino es reformular la identidad nacional para que se ajuste a las características del momento de la sociedad en cuestión. Contrariamente a lo que opinan muchos nacionalistas, las «naciones» no son entidades biológicas presentes desde tiempos inmemoriales; se construyen socialmente de abajo arriba y de arriba abajo. Quienes las construyen pueden moldear deliberadamente las identidades para adaptarse a las características y hábitos de las personas. Un ejemplo fueron los fundadores de India, Gandhi y Nehru, que se apoyaron en una «idea de India» real, capaz de incorporar a la población extremadamente diversa de su sociedad.[122] Los fundadores de Indonesia y Tanzania llegaron a crear nuevas lenguas nacionales para unificar sus muy diversas sociedades.[123]

Las políticas más relacionadas con la identidad nacional son las normas relativas a la ciudadanía y la residencia, las leyes sobre inmigración y refugiados y los planes de estudio del sistema de educación pública para enseñar a los niños el pasado de la nación. Además, en un proceso de abajo arriba, los artistas, músicos, poetas, cineastas, historiadores y ciudadanos corrientes de cualquier sociedad cuentan historias de gente que describe su propia procedencia y aspiraciones.

Una de las ilustraciones más vívidas de cómo se lleva a cabo la construcción nacional en una sociedad democrática nos lo enseña la película *Invictus*, que narra la historia de la celebración en Sudáfrica de la Copa Mundial de Rugby en 1995. La nueva Sudáfrica democrática que

surgió del *apartheid* a principios de la década de 1990 estaba profundamente dividida en relación con la raza y las etnias. Esta división estaba también presente en los deportes, donde los blancos seguían optando por el rugby y los negros preferían el fútbol. El primer presidente del nuevo país, el visionario Nelson Mandela, comprendió la importancia de los deportes para la autoconciencia nacional y buscó expresamente el apoyo entre la población negra del país para el equipo nacional de rugby blanco, los Springboks. Lo hizo con la oposición de su propio partido, el Congreso Nacional Africano. No era una un apoyo que pudiera imponer a sus seguidores; tuvo que engatusarlos y persuadirlos. Finalmente, ayudó así a que los Springboks ganaran el título de rugby. Lo hicieron derrotando a los poderosos All Blacks de Nueva Zelanda, un equipo que emplea algunos elementos de construcción nacional cuando hace la danza de guerra maorí, la «haka», antes de cada partido.

Los cuatro caminos hacia la identidad nacional se pueden lograr de manera pacífica y consensual, o por medio de la violencia y la coerción. Todas las naciones actuales son el subproducto histórico de una combinación de los cuatro y se basan en una combinación de coerción y consenso. El desafío al que se enfrentan las democracias liberales contemporáneas frente a la inmigración y la creciente diversidad es el de emprender una combinación de las vías tercera y cuarta: definir una identidad nacional inclusiva que se ajuste a la realidad diversa de la sociedad y asimilar a los recién llegados a esa identidad. Lo que está en juego es la supervivencia de la propia democracia liberal.

El debate de la identidad nacional de la Europa contemporánea comienza con los fundadores de la Unión Europea, Robert Schuman y Jean Monnet, que entendían que las definiciones étnicas excluyentes de la identidad nacional estaban en la raíz de las dos guerras mundiales que Europa había sufrido.[124] Como antídoto, crearon la Comunidad Europea del Carbón y del Acero en 1951, compuesta por Francia, Bélgica, Alemania Occidental, Italia, los Países Bajos y Luxemburgo, diseñada para prevenir el rearme alemán al tiempo que facilitaba la cooperación comercial y

económica en una región anteriormente integrada que había sido desgarrada por la guerra. La Comunidad del Carbón y del Acero evolucionó en sucesivas etapas hacia la Comunidad Económica Europea y, finalmente, hasta la UE, con un número de miembros que fue creciendo hasta abarcar a los veintiocho.

Los fundadores de la Unión Europea trataron deliberadamente de debilitar las identidades nacionales de cada miembro a escala estatal en favor de una conciencia europea «posnacional», que funcionara como antídoto contra los etnonacionalismos agresivos de la primera mitad del siglo XX.[125] La esperanza de los fundadores era que la interdependencia económica hiciera que la guerra fuera más improbable y que la cooperación política le siguiera los pasos. En muchos sentidos, tuvieron un gran éxito: la idea de que Alemania y Francia, los dos principales antagonistas de las guerras mundiales, puedan enfrentarse ahora en una guerra es bastante lejana. Los jóvenes europeos, generalmente bien formados, nacen ahora en un Estado miembro, reciben su educación en otro, se casan con alguien de otro país y trabajan en múltiples lugares dentro de la UE y fuera de ella. Mantienen una conciencia de su nacionalidad de nacimiento, pero sus vidas están ligadas a la UE en su conjunto.

Sin embargo, no está claro si «Europa» posee una identidad más fuerte que las antiguas identidades nacionales a las que supuestamente debía reemplazar. Durante las primeras décadas de la UE, no estaba bien visto conmemorar la identidad nacional a nivel estatal. Algo particularmente claro en países con un pasado fascista, como Alemania y España: los ciudadanos no ondeaban banderas nacionales, no cantaban himnos nacionales, ni animaban con estruendo a los equipos deportivos de sus respectivos países. Para ellos, Europa era un refugio, pero no necesariamente el destino preferido.

Pero los líderes de la UE no estaban en posición de invertir mucho esfuerzo en la construcción de una nueva identidad alternativa.[126] No crearon una ciudadanía europea única; las normas que definen la ciudadanía siguen siendo competencia exclusiva de cada Estado miembro. Los

símbolos clásicos de la nacionalidad, como la bandera y el himno, llegaron tarde, y los distintos miembros de la UE carecían de una educación cívica común. Pero el fracaso más importante reside en la incapacidad de la UE para funcionar como una verdadera democracia. La institución más poderosa dentro de la UE era la Comisión Europea, un organismo tecnocrático no electo cuyo principal objetivo era promover el mercado único dentro de Europa. Era responsable ante los ciudadanos sólo de manera indirecta, a través del Consejo de Ministros, que representaba a los Estados miembros. El Parlamento Europeo, elegido por los ciudadanos de forma directa, tiene poderes bastante limitados, y en consecuencia no ha logrado arrastrar a demasiada gente a las urnas ni generar entusiasmo. Los ciudadanos de Europa saben que los votos importantes siguen siendo los que emiten en cada Estado miembro, y sus principales energías y apegos emocionales están dirigidos allí. Como resultado, tienen poco sentido de pertenencia o control sobre las instituciones que gobiernan Europa en su conjunto.

De modo que, mientras las élites hablaban de una «unión cada vez más estrecha» dentro de la UE, la realidad era que los fantasmas de las identidades nacionales más antiguas permanecían como invitados incómodos en una cena. Una situación particularmente clara entre los votantes más mayores y menos formados, que no pudieron o no quisieron aprovechar la movilidad que les ofrecía la nueva Europa. Dichos fantasmas empezaron a surgir en momentos críticos, y crearon una amenaza existencial para la UE en su conjunto.

Esto es algo que quedó dramáticamente al descubierto durante la crisis del euro, cuando la moneda común, emitida por primera vez en 1999, permitió a Grecia obtener préstamo tras préstamo durante los años de expansión de la década de 2000. Los alemanes, perfectamente dispuestos a apoyar a sus conciudadanos menos favorecidos con un generoso Estado del Bienestar, no se mostraron tan predispuestos con los griegos cuando estos últimos amenazaban con el impago de la deuda. Grecia y Alemania tenían enfoques distintos y políticas dispares respecto al ahorro, la deuda o el

papel del sector público. Berlín, como principal acreedor de Grecia, pudo imponer una austeridad aplastante a Atenas con la ayuda de instituciones internacionales como el Banco Central Europeo y el FMI, una situación que persiste en nuestros días. La crisis del euro expuso una profunda brecha entre los miembros del norte y los del sur de la eurozona, que hoy día son mucho más conscientes de sus diferencias nacionales que antes del estallido de la crisis.

Pero el conflicto más significativo surgió sobre las cuestiones relacionadas con la inmigración y los refugiados. Los niveles de residentes nacidos en el extranjero comenzaron a aumentar significativamente en las décadas de 1990 y 2000 por varias razones. Primero, porque los trabajadores invitados de países de mayoría musulmana como Turquía, Pakistán y Marruecos no regresaron a casa como se esperaba inicialmente; más bien, trajeron a sus familias, tuvieron hijos y comenzaron a instalarse en sus países adoptivos. La espectacular expansión de la UE tras el final de la guerra fría abrió las puertas a la inmigración masiva desde Europa del Este hacia el oeste, tal y como predecía la teoría económica al hablar de trabajadores que buscarían oportunidades laborales en países más ricos.

La inmigración de los países musulmanes siempre fue más controvertida en Europa que la inmigración de otros países de la UE. Las razones que lo explican son complejas. En algunos casos, se trataba de simple racismo, xenofobia y prejuicios culturales. En otros, se temía que los recién llegados no estuvieran «encajando» en las sociedades de acogida. Se empezó a hablar de que los inmigrantes y sus hijos vivían en barrios cerrados y no aprendían la lengua nacional, incluso tras años de residencia.

Estos temores se volvieron mucho más intensos tras los ataques del 11 de septiembre en el World Trade Center de Nueva York, seguidos rápidamente por una serie de operaciones similares de Al Qaeda en Londres y Madrid. Estos incidentes desencadenaron amargos debates sobre la identidad nacional en muchos países europeos, ya que, en muchos casos, los terroristas provenían de sus propias sociedades. Éste fue particularmente el caso en los Países Bajos, que tiene, proporcionalmente, uno de los niveles

más altos de inmigrantes musulmanes de Europa. La controversia comenzó cuando Pim Fortuyn, un político abiertamente gay, defendió cerrar el país a la inmigración musulmana alegando que los musulmanes eran intolerantes con personas como él y que no encajaban en la permisiva cultura holandesa. Fortuyn fue asesinado a la salida de una emisora de radio en mayo de 2002, no por un musulmán, sino por un activista de los derechos de los animales. Pero en 2004, Theo van Gogh, un cineasta holandés, fue asesinado por Mohammed Bouyeri, un ciudadano holandés de origen marroquí enfurecido por la falta de respeto al islam que, en su opinión, trasladaba una de las películas del director.

En Europa estalló una oleada de violencia tras el establecimiento del Estado Islámico en Siria e Irak a raíz de la guerra civil siria. Hechos como el atentado contra *Charlie Hebdo* en París en enero de 2015, los ataques de Bataclan ese mismo año, que causaron ciento treinta muertes, el atentado en el aeropuerto de Bruselas en marzo de 2016 y los ataques con camiones para atropellar peatones en Berlín, Londres, Niza y la ciudad de Nueva York. Un grupo significativo de musulmanes se había radicalizado debido al conflicto sirio y gracias al reclutamiento en internet por parte de predicadores radicales.

Dichos atentados centraron la atención en la ciudadanía y la identidad nacional precisamente porque muchos de los atacantes eran ciudadanos de los países que atacaron e hijos de inmigrantes de segunda generación. Quedó claro que muchos países europeos albergaban poblaciones crecientes de inmigrantes enfadados que no se estaban integrando adecuadamente en sus sociedades anfitrionas, una pequeña parte de los cuales parecía sentir un odio profundo por los valores que defendían esas sociedades.

Los primeros desafíos a la identidad nacional no parecían tan graves. El multiculturalismo nació de cierta forma en Canadá, donde la población francófona de Quebec quería disponer del derecho legal de proteger su lengua y su educación en un continente dominado por los anglófonos. El Acuerdo del lago Meech, negociado en 1987, enmendaría la Constitución de Canadá para proteger a la provincia como una «sociedad distinta». Fue

controvertido precisamente porque constituía una forma de reconocimiento grupal desigual: a los canadienses franceses se les darían derechos lingüísticos de los que no disfrutarían los anglófonos. El acuerdo no fue aprobado, pero el federalismo canadiense continúa protegiendo los derechos culturales especiales de Quebec al exigir el uso del francés por parte de hablantes franceses e inmigrantes.

Los inmigrantes musulmanes pusieron a prueba los límites del multiculturalismo como no lo hicieron los nacionalistas de Quebec. Las demandas más extremas de estos últimos habrían dividido a Canadá en dos países, pero ni siquiera una separación habría supuesto una amenaza letal para los valores democráticos, ya que Quebec habría seguido siendo un sofisticado Estado democrático liberal. El impacto real de las demandas culturales de los francófonos reside en las normas lingüísticas de Canadá, que como mucho suponían una molestia para los anglófonos, que tenían que aprender francés y publicar carteles bilingües.

No ocurría siempre lo mismo con algunas de las creencias y prácticas culturales de las comunidades musulmanas. Los casos más extremos fueron los musulmanes dispuestos a cometer atentados contra sus conciudadanos. La violencia manifiesta traspasa un umbral claro y resulta intolerable en cualquier sociedad. Pero otras prácticas eran más complejas. Muchas familias musulmanas organizaban los matrimonios de sus hijas, lo que potencialmente viola los derechos de las jóvenes a elegir a sus propias parejas; algunas desafortunadas que desobedecieron se convirtieron en víctimas de asesinatos por honor. Muchos musulmanes desaprobaban la homosexualidad en un momento en que el matrimonio gay se extendía rápidamente por toda Europa. Los grupos musulmanes, en nombre del respeto por la cultura, exigían que se les tratara de manera diferente: que se les permitiera segregar a las mujeres y las niñas, o que se prohibiera que médicos y enfermeros trataran a sus mujeres. Y como resultado del amargo conflicto israelí-palestino, muchos musulmanes mostraban una suerte de antisemitismo que Europa se había cuidado de reprimir desde el final de la segunda guerra mundial.

En la década de 2000 surgió un intenso debate en toda Europa sobre ciudadanía, inmigración e identidad nacional. La ciudadanía es una calle de doble sentido: otorga a los ciudadanos derechos protegidos por el Estado, pero también les impone deberes, sobre todo, el deber de lealtad a los principios y leyes del país. Éste fue un problema neurálgico debido a los grandes beneficios del bienestar de muchos Estados europeos: surgió una fuerte oposición a extender tales beneficios a los inmigrantes que no parecían aceptar los términos básicos del contrato social. Y algunos temían que los musulmanes, a diferencia de los grupos de inmigrantes anteriores, nunca se integraran adecuadamente en la cultura de sus países. Los partidos antiinmigración de derecha, como el Frente Nacional en Francia, el Partido Popular Danés de Dinamarca y el Partido por la Libertad en los Países Bajos, obtuvieron apoyo y presionaron a los principales partidos para satisfacer sus demandas.

Como resultado, muchos países europeos comenzaron a repensar sus leyes de ciudadanía y, por lo tanto, los motivos por los cuales los inmigrantes podrían convertirse en miembros plenos de sus sociedades. El fracaso a la hora de integrar a los inmigrantes no era una vía de un solo sentido: muchas democracias europeas dificultaron la obtención de la ciudadanía. La ciudadanía puede otorgarse al nacer sobre la base del *ius soli* o *ius sanguinis*, o puede adquirirse después del nacimiento mediante la naturalización. Bajo el *ius soli*, cualquier persona nacida en el territorio del país se convierte automáticamente en ciudadano; bajo el *ius sanguinis*, la ciudadanía depende de la descendencia.[127] Estados Unidos siempre ha defendido el *ius soli*, pero se actualizó para personas de todas las razas con la aprobación de la Decimocuarta Enmienda en 1868, que dice: «Toda persona nacida o naturalizada en los Estados Unidos, y sujeta a su jurisdicción, es ciudadana de los Estados Unidos y del estado en que resida». Reglas similares se aplican en países como Australia y Canadá, países con posiciones relativamente abiertas hacia la inmigración.[128]

En Europa, los franceses tienen una larga tradición de pensamiento sobre ciudadanía en términos políticos y territoriales; aunque técnicamente

practican el *ius sanguinis*, sus términos relativamente fáciles para la naturalización han permitido la adquisición casi automática de la ciudadanía a la segunda y tercera generación de inmigrantes.[129] La nacionalidad francesa se ha definido tradicionalmente como la lealtad a la república, la lengua y la educación francesas; el poeta senegalés Léopold Senghor fue admitido en la prestigiosa Academia Francesa en 1983 por sus aportaciones a la literatura francesa.

Alemania, Austria y Suiza (al igual que otras democracias asiáticas como Japón y Corea del Sur) tienen, por el contrario, una ciudadanía tradicionalmente basada en el *ius sanguinis* y han dificultado la naturalización. Antes de que las leyes de Alemania fueran parcialmente liberalizadas en 2000, los niños de segunda y tercera generación de padres inmigrantes de Turquía u otros países de Oriente Próximo, que hablaban perfectamente alemán, tenían grandes dificultades para obtener la ciudadanía. En cambio, los alemanes étnicos de la antigua Unión Soviética y otros países del Bloque del Este podían naturalizarse debido a su etnia alemana, aunque no hablaran alemán.[130] Japón tiene uno de los sistemas más restrictivos de ciudadanía y naturalización de todas las democracias desarrolladas, además de límites muy estrictos a la inmigración, por lo que es uno de los países menos diversos de toda la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE).[131]

Los distintos países europeos comenzaron a reformar sus leyes de ciudadanía en la década de 2000.[132] En algunos aspectos, estos cambios fueron útiles para la integración social, se apartaron del *ius sanguinis* y establecieron un conjunto de criterios para la naturalización que un potencial inmigrante podría satisfacer de manera plausible. Se esperaba que los nuevos ciudadanos demostraran conocimiento de la historia del país, comprendieran sus instituciones políticas y hablaran la lengua nacional con cierta soltura. Pero en algunos casos, estos requisitos se hicieron tan exigentes que parecía que buscaran excluirlos en lugar de integrarlos. El estado alemán de Baden Wurtemberg, por ejemplo, hizo de la aceptación del matrimonio gay una condición de ciudadanía, un requisito curioso a la

luz de su propia herencia católica conservadora.[133]

Más allá de estas reglas formales de ciudadanía, el racismo y otras barreras culturales más sutiles impiden la asimilación.[134] Adjetivos como *alemán*, *holandés* y *danés* siempre han tenido una connotación étnica. Mientras que un inmigrante nacido en Guatemala o Corea que va a Estados Unidos puede afirmar con orgullo que es estadounidense desde el momento en que realiza el juramento de naturalización, es mucho más difícil para los ciudadanos alemanes de ascendencia turca afirmar que son alemanes, incluso aunque hayan nacido en el país y el alemán sea su lengua materna. Los Países Bajos son famosos por su tolerancia, pero esa tolerancia se basa en comunidades paralelas y no en una integración a nivel individual. Bajo la «compartimentación» (*verzuiling*), las comunidades protestantes, católicas y seculares mantuvieron durante muchos años sus propias escuelas, periódicos y partidos políticos. Cuando los musulmanes comenzaron a llegar en cantidades significativas, se canalizaban hacia su propio compartimento, donde asistían a la escuela exclusivamente con otros niños musulmanes. El sistema holandés funcionó bien a la hora de mantener la paz social en una sociedad dividida, pero en el siglo XXI es un obstáculo para asimilar a los inmigrantes de culturas muy distintas.

Los nuevos Estados miembros de la UE de Europa del Este estaban aún menos dispuestos a aceptar a los recién llegados que culturalmente fueran distintos a los de los países fundadores originales. La ocupación soviética de la región desde 1945 y la imposición del comunismo congelaron su desarrollo social y político. A diferencia de Alemania Occidental o España, no se vieron obligados a luchar contra un pasado nacionalista, ni se esforzaron por afianzar los valores liberales en sus ciudadanos. Carecían de experiencia con la inmigración y estaban entre las sociedades menos diversas del mundo desarrollado. Tras la caída del Muro en 1989, abandonaron felizmente el comunismo y se dirigieron hacia la UE, pero muchos de sus ciudadanos no aceptaron los valores liberales que llegaban a la nueva Europa. Como resultado, el húngaro Viktor Orbán declaró que la identidad nacional húngara se basaba en la etnia húngara, al igual que Adolf

Hitler había declarado que la identidad alemana radicaba en la sangre alemana. Muchos de los nuevos líderes de Europa del Este comenzaron a considerar a Bruselas como una amenaza, sobre todo porque abrió la puerta a la inmigración ilimitada de Oriente Próximo y África.

Otro estado miembro de la UE que nunca aceptó plenamente la identidad europea fue el Reino Unido. Durante años, el Reino Unido fue el único país grande de la UE que albergaba una destacada y ruidosa élite euroescéptica, representada por partes importantes del Partido Conservador y por grupos más recientes como el Partido de la Independencia del Reino Unido (UKIP), liderado por Nigel Farage.[135] Se predijo que el inesperado voto de junio de 2016, por el que el Reino Unido optaba abandonar la Unión Europea, tendría consecuencias económicas desastrosas, pero, para muchos votantes, el problema estaba más relacionado con la identidad que con la economía. Quizá el voto sea comprensible a la luz del legado histórico de la identidad inglesa.

El euroescepticismo inglés arraiga en la vieja creencia en el excepcionalismo inglés. El país fue conquistado en 1066 por una dinastía francesa, y durante los siglos venideros su historia estuvo profundamente entrelazada con la del continente. Pero cuando Enrique VIII rompió con el papado a principios del siglo XVI y creó una Iglesia nacional protestante separada, comenzó a arraigar un sentido distintivo de la identidad inglesa. Según el historiador Alan Smith,

> el sentimiento de identidad nacional y singularidad siguió creciendo, y alcanzó su apogeo durante el reinado de Isabel, cuando encontró su clásica expresión en una de las obras más influyentes de toda la literatura inglesa. *Actas y monumentos*, de John Foxe […] supuso una afirmación contundente de la teoría de que la Inglaterra protestante era la «nación elegida» por Dios, superior a los papistas esclavizados del continente y totalmente independiente de toda autoridad que no fuera la Corona […]. Ésa era la teoría del inglés, y más tarde de la nacionalidad británica, que prevalecería desde entonces hasta la década de 1970, cuando al entrar a formar parte de la Comunidad Europea sometió una vez más al país a las decisiones de una autoridad externa.[136]

Esta sensación de separación se vio fortalecida por la derrota que el país le infligió a la Armada española y por las luchas políticas que rodearon su guerra civil del siglo XVII, que estableció la soberanía del Parlamento. No

fue fácil renunciar a esa soberanía tan duramente ganada: si se escucha la retórica de los *Brexiteers*, en su opinión el continente todavía está esclavizado, esta vez no por un papa o un emperador, sino por la Unión Europea.

La identidad nacional de Europa vive hoy momentos de confusión, por decirlo de manera suave. Los defensores de la Unión Europea no han logrado crear un fuerte sentido de identidad paneuropea que sustituya las identidades de sus Estados miembros. Dichas identidades nacionales son tenaces y muy distintas entre sí, desde las relativamente abiertas, capaces de acomodar a poblaciones diversas, como la de Francia, hasta otras que deliberadamente crean barreras contra la asimilación de los inmigrantes, como la de Hungría. La región no está tan amenazada por los inmigrantes como por la reacción política que éstos crean y la diversidad cultural. Los demonios contrarios a la inmigración y a la UE que han convocado son profundamente iliberales y pueden llegar a socavar el orden político abierto en el que se fundamenta la prosperidad de la región. Hacer frente a este contragolpe no pasa por rechazar el concepto de identidad en sí, sino por la búsqueda de una configuración de las identidades nacionales que promueva un sentido de comunidad democrático y abierto.

En comparación con la mayoría de los países europeos, Estados Unidos tiene una amplia experiencia histórica con la inmigración y ha desarrollado una identidad nacional más propicia para la asimilación de los recién llegados. Pero esta identidad fue producto de luchas políticas durante períodos prolongados y aún hoy no está definida. Algunos la han puesto a prueba desde la elección de Donald Trump como presidente en 2016.

Trump construyó su campaña en torno a su rechazo a la inmigración, especialmente de México y el mundo musulmán. Al igual que sus contrapartes antiinmigración en Europa, muchos de los partidarios de Trump dicen querer «recuperar su país», una afirmación que implica que de alguna manera ya se lo han robado. Un mitin de «Unidad de la Derecha» en Charlottesville (Virginia), en agosto de 2017, reunió a grupos neonazis y racistas que coreaban «sangre y tierra», y que escenificaron un mitin con

antorchas que evocaba deliberadamente al nacionalsocialismo. En respuesta a la manifestación, el senador republicano Ben Sasse tuiteó: «Estas personas son absolutamente repugnantes, y no comprenden América. El credo de esta nación rechaza explícitamente el nacionalismo de "sangre y tierra"».[137]

La creencia de Sasse en que Estados Unidos es una nación de fe era altamente loable, especialmente frente a un presidente que parecía simpatizar con muchas de las cosas que se exhibían en el mitin, y el rango de cobardía de otros políticos republicanos que no se atrevieron a criticarlo. Pero la identidad nacional estadounidense ha evolucionado a lo largo de los años; una identidad de la fe ha emergido tras décadas de lucha partidista, y no todos los estadounidenses la aceptan.

En *El Federalista* número 2, John Jay abre el debate sobre la propuesta de Constitución estadounidense en los siguientes términos:

> La Providencia se ha dignado conceder este país continuo a un solo pueblo unido: un pueblo que desciende de los mismos antepasados, habla el mismo idioma, profesa la misma religión, está apegado a los mismos principios de gobierno y es muy semejante en sus modales y costumbres, y que uniendo su prudencia, sus armas y sus esfuerzos, luchando unido durante una larga y sangrienta guerra, estableció noblemente la libertad común y la independencia.

La definición de Jay de la identidad estadounidense es específica y limitada. Se fundamenta en la religión compartida (protestantismo), el origen étnico (descendencia del inglés), la lengua común (inglés) y la creencia en los mismos principios republicanos de gobierno. Incluso Thomas Paine, considerado un radical de izquierda durante la Revolución, reclamaba la hermandad exclusivamente con «todos los cristianos europeos». Thomas Jefferson dudaba de que compartiera sangre con el «escocés» y le preocupaba que a Estados Unidos llegaran inmigrantes de las zonas equivocadas de Europa, porque traerían «los valores del gobierno que dejaron atrás, embebidos durante su temprana juventud; o, si puede deshacerse de ellos, será a cambio de un libertinaje sin límites».[138]

Jefferson no fue la única figura histórica a la que preocupaba que el carácter estadounidense se corrompiera al importar a las personas

inapropiadas. La llegada de un gran número de católicos irlandeses en la década de 1840 provocó una reacción nativista, temerosa de los efectos del «papismo» y el alcoholismo, un miedo que se manifestaría en la aprobación de la Decimoctava Enmienda sobre la Prohibición en 1917. En ocasiones, la élite protestante y anglosajona del país temía también a los inmigrantes alemanes, que podían traer consigo a Estados Unidos su instinto absolutista. Este temor alcanzó su punto máximo tras la entrada del país en la primera guerra mundial, cuando muchos estadounidenses de origen alemán intentaron ocultar su herencia étnica. Lo mismo les sucedió a los millones de europeos del sur y del este que llegaron con la gran oleada de inmigrantes que comenzó en la década de 1880 y se extendió hasta la aprobación de la Ley Johnson-Reed en 1924, que limitó la entrada en Estados Unidos por origen nacional.

La religión y la etnicidad eran, en otras palabras, componentes esenciales de la forma en que muchos estadounidenses pensaban sobre sí mismos. Pero la narrativa religiosa también tenía raíces históricas igualmente profundas, una narrativa que impugnaba este punto de vista. El inmigrante francés Hector St. John Crèvecoeur escribió en la década de 1780 que Estados Unidos era «el asilo de la libertad, la cuna de las naciones futuras y el refugio de los europeos en dificultades», donde «todos los cultos y todas las naciones están mezclados». George Washington hizo una definición política del futuro Estados Unidos como un lugar «abierto a recibir no sólo al extranjero opulento y respetable, sino a los oprimidos y perseguidos de todas las naciones y religiones». El mismo Thomas Paine, que sólo concebía la hermandad con otros cristianos, veía a Estados Unidos como un conjunto de «personas de diferentes naciones, que hablan diferentes idiomas», pero para quienes «por el sencillo hecho de construir un gobierno sobre los principios de la sociedad y de los Derechos del Hombre, todas las dificultades ceden y todas las partes se unen al cordial unísono».[139] Dichas concepciones están presentes en los lemas que adornan el Gran Sello de los Estados Unidos: *Novus ordo seclorum* («Nuevo orden de los Siglos») y *E pluribus unum* («De muchos, uno»).

La guerra civil estadounidense fue, en su raíz, una lucha por la identidad nacional estadounidense. Los estados del sur vincularon explícitamente la identidad con la raza al excluir a los no blancos de la ciudadanía. Se basaban en los principios fundadores de la Constitución para defender, como hizo Stephen Douglas, que las mayorías democráticas de cada estado tenían el derecho de legislar la esclavitud como lo desearan, y que el Gobierno federal no tenía derecho a interferir en dicha elección. Abraham Lincoln, por el contrario, no apeló a la Constitución, sino a la Declaración de Independencia, y a la afirmación de esta última de que «todos los hombres son creados iguales». En sus debates con Douglas, Lincoln defendía que este principio de igualdad estaba por encima de los derechos de los estados; las mayorías democráticas en los estados no podían colisionar con los derechos fundamentales de las personas que vivían en ellos. Si bien Lincoln llevó a su país a la guerra defendiendo que lo hacía para preservar la Unión, desde el principio fue consciente de que el verdadero problema era la esclavitud y la amenaza que representaba para el principio fundador de igualdad.[140] Este significado más amplio de la identidad era el «nuevo nacimiento de la libertad» que mencionó en el discurso de Gettysburg.[141]

La derrota del Sur en la guerra civil amplió el sentido de ciudadanía estadounidense a través de la Decimotercera Enmienda, que abolió la esclavitud; la Decimocuarta Enmienda, que definió la ciudadanía para incluir a todas las personas nacidas o naturalizadas en el territorio de Estados Unidos (el *ius soli*) y les otorgaba el mismo derecho al proceso debido; y la Decimoquinta Enmienda, que prohibió la denegación del derecho de voto por motivos de raza, color o condición previa de servidumbre. Lamentablemente, la promesa que encerraban estas enmiendas no se cumpliría hasta pasados cien años, durante la era de los derechos civiles, e incluso hoy día está bajo amenaza por culpa de las medidas que buscan restringir el sufragio entre votantes pertenecientes a minorías. Sin embargo, el principio de una identidad nacional sin base racial estaba claramente articulado, así como el poder del Gobierno federal

para hacer cumplir los derechos subyacentes de los estadounidenses. Se ha convertido en parte de cómo piensan de sí mismos la mayoría de los estadounidenses.

A mediados del siglo XX, la diversidad de Estados Unidos hacía imposible definir la condición de pueblo estadounidense en términos religiosos o étnicos. Tras la masiva oleada de inmigrantes de principios del siglo XX, el porcentaje de estadounidenses nacidos en el extranjero había aumentado hasta alrededor del 15 por ciento de toda la población. Demasiados de ellos y sus hijos quedaban fuera de las categorías religiosas o étnicas tradicionales como para que los políticos siguieran hablando como antes lo hacían de Estados Unidos, que describían como una nación «cristiana» o «anglosajona». De las cuatro características de John Jay para la ciudadanía —religión compartida, etnicidad compartida, lengua compartida y compromiso compartido con los principios comunes del gobierno—, sólo quedaron las dos últimas, la lengua y la devoción común al gobierno democrático.[142] Esto definía el significado de «credo» en la identidad estadounidense al que se refería el senador Sasse.

Esta concepción de la identidad estadounidense surgió como resultado de una larga lucha que se extendió durante casi dos siglos, y que significó una ruptura decisiva con versiones previas de la identidad fundamentadas en la raza, el origen étnico o la religión. Los estadounidenses pueden estar orgullosos de una identidad tan constructiva; se basa en la creencia en los principios políticos comunes del constitucionalismo, el Estado de derecho, la rendición de cuentas propia de la democracia y el principio de que «todos los hombres son creados iguales» (interpretado ahora de tal forma que incluya a todas las mujeres). Estas ideas políticas provienen de la Ilustración y son la única base posible para cohesionar una democracia liberal moderna que se ha convertido en multicultural.

La clase de política de la identidad cada vez más en boga, tanto en la izquierda como en la derecha, es contraproducente, porque retrocede a una versión de la identidad basada en características fijas como la raza, el origen étnico y la religión que tanto costó derrotar.

En la izquierda, los defensores de esta clase de política de la identidad defienden que la identidad de Estados Unidos reside en su diversidad, o que de alguna manera estamos unidos en nuestra diversidad. Otros dicen que Estados Unidos es demasiado diverso para tener una identidad nacional, y que no debemos preocuparnos por ello. A la luz de las versiones populistas de identidad que han surgido recientemente, es comprensible que mucha gente considere la diversidad como una virtud. Que Estados Unidos es una sociedad diversa es innegable. Pero la diversidad no puede ser la base de la identidad en sí misma; es como decir que nuestra identidad reside en no tener identidad; o más bien, que deberíamos acostumbrarnos a no tener nada en común y enfatizar nuestras identidades étnicas o raciales más limitadas.

En la derecha, algunos se han retirado a versiones previas de identidad basadas en la raza y la religión. Sarah Palin, la excandidata republicana a la vicepresidencia, afirmó que los «estadounidenses de verdad» eran aquellos que vivían en pueblos pequeños y zonas rurales, algo que excluía deliberadamente a las poblaciones plurales y diversas de las ciudades de Estados Unidos. Donald Trump ha llevado este punto de vista a nuevas cotas, despertando una forma de nacionalpopulismo que reafirma una visión étnica o religiosa del país. Como dijo en un mitin de campaña en 2016: «Lo único importante es la unión del pueblo» porque «los demás pueblos no importan».[143] Esto implica en la práctica que el «pueblo de verdad» expulsa, o de alguna manera excluye por la fuerza las «otras personas» de la vida civil, no una fórmula para la unidad nacional, sino para la guerra civil.

Muchos teóricos de la democracia moderna han defendido que la aceptación pasiva de un credo democrático no es suficiente para que el sistema funcione. Las democracias requieren también ciertas virtudes positivas por parte de los ciudadanos. Alexis de Tocqueville ya advirtió de que, en las sociedades democráticas, los ciudadanos sienten la tentación de replegarse hacia dentro y preocuparse exclusivamente por su propio bienestar y el de sus familias. Según él, la democracia requiere ciudadanos patrióticos, informados, activos, solidarios y dispuestos a involucrarse en

los asuntos públicos. En esta era de polarización, podríamos añadir que deben tener una mentalidad abierta, ser tolerantes con otros puntos de vista y estar dispuestos a debatir sus opiniones en aras del consenso democrático.

Samuel Huntington fue uno de los pocos pensadores políticos contemporáneos que defendía que el éxito de Estados Unidos como nación dependía no sólo de un mínimo de valores, sino también de ciertas normas y virtudes culturales. En su último libro, *¿Quiénes somos?* (Paidós, Barcelona, 2004), se preguntaba con énfasis: «¿Estados Unidos sería el que es hoy día si en los siglos XVII y XVIII no hubiera sido colonizado por protestantes británicos, sino por católicos franceses, españoles o portugueses? La respuesta es no, no sería Estados Unidos: sería Quebec, México o Brasil».[144] Hablaba de lo que denominaba cultura angloprotestante como un componente básico de la identidad estadounidense, una cultura que se construyó en torno a la ética de trabajo protestante.

Muchos llamaron racista a Huntington y, con el tiempo, llegó a ser considerado como un precursor académico de Donald Trump.[145] Sin embargo, la lectura correcta del significado profundo de la tesis de Huntington lo exonera de las acusaciones de racismo, incluso sin estar de acuerdo con sus recomendaciones políticas sobre inmigración.

Huntington no defendía una versión angloprotestante de la identidad estadounidense, si eso significaba que sólo los protestantes anglosajones serían considerados estadounidenses. Lo que decía es que los colonos angloprotestantes de Estados Unidos trajeron con ellos una cultura fundamental para su exitoso desarrollo democrático posterior. La cultura importa, no las identidades étnicas o religiosas de quienes participan en ella. Su parecer es, en mi opinión, indiscutible.

Uno de los elementos que Huntington destacó en dicha cultura era la ética de trabajo «protestante». Empíricamente, los estadounidenses trabajan mucho más que muchos otros pueblos del mundo —menos que muchos asiáticos, pero sin duda mucho más que la mayoría de los europeos—.[146] Puede que los orígenes históricos de esta ética del trabajo estén en el

puritanismo de los primeros pobladores del país, pero ¿quiénes son los que trabajan duro ahora en Estados Unidos? Es tan probable que sea el dueño coreano de una tienda de comestibles, un taxista etíope o un jardinero mexicano como una persona de herencia angloprotestante que vive de los dividendos en su club de campo. Si bien se reconocen las raíces históricas de esta cultura, también se debe admitir que se ha desprendido de sus orígenes étnico-religiosos concretos para convertirse en patrimonio común de todos los estadounidenses.

En mi opinión, Huntington se equivocaba al temer que los inmigrantes mexicanos no terminaran adoptando los valores y las costumbres angloprotestantes. Empíricamente, esta preocupación parece exagerada. Estaba más justificada su preocupación por que las nociones contemporáneas de multiculturalismo y de las políticas de la identidad estuvieran levantando barreras innecesarias a la asimilación, barreras que no existieron para las generaciones precedentes de inmigrantes.

La cuestión no es si los estadounidenses deberían retroceder a una versión étnica y religiosa de la identidad. El destino de Estados Unidos —y el de cualquier otra democracia culturalmente diversa que quiera pervivir— es el de ser una nación de destino. Pero también es necesario un acuerdo en cuanto a las virtudes positivas, no vinculadas a grupos particulares, necesarias para que la democracia funcione. Si bien hoy sería un error vincular la identidad con la raza, el origen étnico o la religión, es cierto que la identidad nacional de una democracia que funciona requiere algo más que la aceptación pasiva de un credo. Requiere de una ciudadanía y del ejercicio de ciertas virtudes. Una identidad de destino es condición necesaria, pero no suficiente, para que las cosas funcionen.

14

¿Qué hacer?

No podemos obviar la identidad o la política de la identidad. La identidad es ese «poderoso ideal moral que nos ha llegado», en palabras de Charles Taylor, y ha cruzado fronteras y culturas desde su fundamento psicológico humano universal del *thymós*. Este ideal moral nos dice que albergamos seres interiores auténticos a los que no se reconoce, y sugiere que la sociedad exterior es falsa y represiva. Centra nuestra demanda natural de reconocimiento de nuestra dignidad y nos ofrece un lenguaje para expresar el resentimiento que surge cuando no se recibe dicho reconocimiento.

No es posible ni deseable que desaparezca la demanda de dignidad. Fue la chispa que encendió innumerables protestas populares, desde la Revolución francesa hasta la del desesperado vendedor ambulante de Túnez. Estas personas exigían ser tratadas como adultos, adultos capaces de influir en los gobiernos que los gobernaban. La democracia liberal se fundamenta en los derechos otorgados a ciudadanos iguales en su libertad, es decir, con el mismo grado de elección y de capacidad para determinar sus vidas políticas colectivas.

Pero para muchos no es suficiente el mero reconocimiento de la igualdad como seres humanos. Los derechos que disfrutamos como ciudadanos en democracia son muy preciados cuando se vive en una dictadura, pero con el tiempo se dan por sentados cuando se establece la democracia. A diferencia de sus padres, los jóvenes que crecen hoy en Europa del Este no han conocido la experiencia de vivir bajo el comunismo, y pueden dar por sentadas las libertades que disfrutan. Esto les permite centrarse en otras cosas, como las potencialidades ocultas a las que no se permite florecer, y la forma en que las normas sociales y las instituciones que las rodean las frenan.

Por otro lado, ser ciudadano en una democracia liberal no significa que las personas vayan a ser tratadas con igual respeto, ya sea por su gobierno o por otros ciudadanos. Son juzgados por el color de su piel, su género, su origen nacional, su apariencia, su origen étnico o su orientación sexual. Cada individuo y cada grupo experimentan falta de respeto de diferentes maneras, y cada uno busca su propia dignidad. La política de la identidad engendra así su propia dinámica, por la cual las sociedades se dividen en grupos cada vez más pequeños en virtud de su particular «experiencia vivida» de victimización.

El desconcierto respecto a la identidad surge como condición de la vida en el mundo moderno. La modernización conlleva cambio y disrupción constantes, así como la apertura a opciones que antes no existían. Es dinámica, fluida y compleja. Esta fluidez es, en general, positiva: durante generaciones, millones de personas han huido de aldeas y sociedades tradicionales que no les ofrecían oportunidades hacia otras que sí lo hacían.

Pero la libertad y el grado de elección que existen en una sociedad liberal moderna también pueden hacer que la gente se sienta infeliz y alejada de sus semejantes. Sienten nostalgia de la comunidad y la vida estructurada que creen haber perdido, o que supuestamente sus ancestros alguna vez disfrutaron. Las identidades auténticas a las que aspiran son aquellas que los vinculan con otros. Son el objeto de deseo de líderes que les dicen que las estructuras de poder les han traicionado y faltado al respeto, y que forman parte de comunidades importantes cuya grandeza volverá a ser reconocida.

Muchas democracias liberales modernas se encuentran ante el dilema de una elección importante. Han tenido que adaptarse a un rápido cambio económico y social y se han vuelto mucho más diversas como resultado de la globalización. Algo que ha generado demandas de reconocimiento por parte de grupos hasta entonces invisibles para gran parte de la sociedad. Pero esto ha conllevado que los grupos desplazados perciban una disminución del estatus, lo que ha derivado en una política del resentimiento y en una reacción violenta. La regresión hacia identidades

cada vez más estrechas amenaza la deliberación y la acción colectiva de la sociedad en su conjunto. En última instancia, al final de este camino hallaremos la ruptura del Estado y el fracaso.

Sin embargo, la naturaleza de la identidad moderna reside en el cambio. Si bien algunos individuos se convencen a sí mismos de que su identidad reside en la biología y está fuera de su control, la identidad moderna implica tener múltiples identidades moldeadas por nuestras interacciones sociales en todos los niveles. Tenemos identidades definidas por nuestra raza, género, lugar de trabajo, educación, afinidades y nación. Para muchos adolescentes, la identidad se forma en torno al subgénero específico de música que ellos y sus amigos escuchan.

Pero si la lógica de la política de identidad es dividir a las sociedades en grupos cada vez más pequeños y egoístas, también es posible crear identidades más amplias e integradoras. No hay que negar las potencialidades y las experiencias vividas de los demás para reconocer que también pueden compartir valores y aspiraciones con círculos de ciudadanos mucho más amplios. El *Erlebnis* puede añadirse al *Erfahrung*; La experiencia vivida puede convertirse en mera experiencia. De modo que, si bien en el mundo moderno nunca abandonaremos por completo la política de la identidad, podemos dirigirla hacia formas más amplias de respeto mutuo por la dignidad que harán que la democracia funcione mejor.

¿Cómo podemos traducir estas ideas abstractas en políticas concretas? Podemos empezar por tratar de contrarrestar los abusos específicos que han impulsado distintas afirmaciones de identidad, como la violencia policial injustificada contra las minorías o la agresión y el acoso sexual en los lugares de trabajo, las universidades y otras instituciones. Ninguna crítica de la política de la identidad debe sostener que estos problemas no existen, que no son urgentes o que no necesitan soluciones concretas.

Más allá de eso, hay una agenda más amplia de integración de grupos pequeños en grandes conjuntos en los que poder sostener la confianza y la ciudadanía. Debemos promover identidades nacionales de destino, basadas en los ideales fundamentales de la democracia liberal, y utilizar las políticas

públicas para integrar a los recién llegados en esas identidades. La democracia liberal tiene su propia cultura, que debe valorarse más que aquellas culturas que rechazan los valores de la democracia.

En las últimas décadas, la izquierda europea ha apoyado un tipo de multiculturalismo que minimiza la importancia de integrar a los inmigrantes en la cultura nacional. Bajo el estandarte del antirracismo, parecían negar la evidencia de que la asimilación no estaba funcionando. La nueva derecha populista, por su parte, mira hacia atrás con nostalgia una cultura nacional en decadencia fundamentada en la etnicidad o la religión, una cultura en gran medida libre de inmigrantes y poco diversa.

En Estados Unidos, la política de la identidad ha fracturado a la izquierda en una serie de grupos de identidad que albergan a sus activistas políticos más enérgicos. En muchos aspectos, ha perdido contacto con el grupo de identidad que solía ser su constituyente principal, la clase trabajadora blanca. Esto ha generado el surgimiento de una derecha populista que siente que su propia identidad está amenazada, instigada por un presidente cuya vanidad es directamente proporcional al grado de ira y polarización que genera.

La agenda europea debe comenzar por redefinir las identidades nacionales incorporadas en sus leyes de ciudadanía. Lo mejor sería que la UE creara una única ciudadanía cuyos requisitos se basaran en la adhesión a los principios democráticos liberales básicos que reemplazara las leyes nacionales de ciudadanía. Algo que no ha sido políticamente posible en el pasado, y que ahora, con el auge de los partidos populistas en todo el continente, parece aún más improbable. Ayudaría que la UE se democratizara traspasando los poderes de la Comisión al Parlamento, y que tratara de recuperar el tiempo perdido invirtiendo en la identidad europea mediante la creación de narrativas y símbolos apropiados que se inculcaran a través de un sistema educativo común. Seguramente, también esto está más allá de la capacidad de una unión de veintiocho miembros, cada uno de los cuales defienden con celo sus prerrogativas nacionales y está dispuesto a vetar un programa de ese tipo. Cualquier acción que se lleve a cabo, por lo

tanto, deberá darse, para bien o para mal, al nivel estatal de cada miembro.

Esas leyes de los Estados miembros de la UE que aún se basan en el *ius sanguinis* deben cambiarse por otras que se fundamenten en el *ius soli* para no privilegiar a un grupo étnico sobre otro. Es perfectamente legítimo imponer requisitos estrictos para la naturalización de nuevos ciudadanos, algo que Estados Unidos ha hecho durante años. En Estados Unidos, además de demostrar la residencia continua en el país durante cinco años, se espera que los nuevos ciudadanos sepan leer, escribir y hablar inglés básico, tengan un mínimo conocimiento de la historia y el Gobierno de Estados Unidos, tengan buena reputación moral (es decir, carezcan de antecedentes penales), y demuestren apego a los principios e ideales de la Constitución de Estados Unidos. Esto último se lleva a cabo haciendo el juramento de lealtad a los Estados Unidos de América:

> Por la presente declaro, bajo juramento, que absoluta y enteramente renuncio y abjuro toda lealtad y fidelidad a cualquier principado, potentado, Estado o soberanía extranjeros, de quien o del cual haya sido sujeto o ciudadano; que apoyaré y defenderé la Constitución y las leyes de los Estados Unidos de América contra todo enemigo, extranjero y doméstico; que me haré cargo de la verdadera fe y lealtad a la misma; que voy a portar las armas en nombre de los Estados Unidos cuando lo exija la ley; que realizaré el servicio como no combatiente en las fuerzas armadas de los Estados Unidos cuando lo exija la ley; que haré trabajo de importancia nacional bajo dirección civil cuando sea requerido por la ley; y que asumo esta obligación libremente, sin ninguna reserva mental ni intención de evasión; que Dios me ayude.[147]

La doble ciudadanía se ha generalizado a medida que han crecido los niveles de inmigración. Para muchas personas que viajan o tienen familia en diferentes países, es realmente cómodo tener varios pasaportes. Pero si nos tomamos en serio la identidad nacional, es una práctica bastante cuestionable. Las distintas naciones tienen distintas identidades e intereses que pueden generar lealtades potencialmente conflictivas. El problema más obvio involucra el servicio militar: si los dos países de los cuales uno es ciudadano van a la guerra entre sí, las lealtades son automáticamente cuestionadas. Esto puede parecer discutible dada la declinante probabilidad de guerra en la mayor parte del mundo, pero desafortunadamente no podemos descartar el conflicto militar. Incluso más allá de tales

contingencias, la doble ciudadanía plantea serios problemas políticos. Durante las elecciones de 2017 en Alemania, por ejemplo, el autoritario presidente de Turquía, Recep Tayyip Erdogan, alentó a los ciudadanos alemanes de origen turco a votar a políticos que favorecieran los intereses turcos, en lugar de votar a aquellos que creían mejores para Alemania. Los ciudadanos de ambos países tendrían más dificultades para decidir su voto que aquellos que hubieran renunciado a la lealtad a Turquía.[148]

Además de cambiar los requisitos formales para la ciudadanía, los países europeos deben alejar el significado popular de identidad nacional de aquellas basadas en el origen étnico. A principios de la década de 2000, un académico alemán de origen sirio llamado Bassam Tibi propuso la *Leitkultur*, «la cultura líder», como la base de la identidad nacional alemana.[149] La *Leitkultur* se definía en términos liberales ilustrados como la creencia en la igualdad y los valores democráticos. Sin embargo, la izquierda criticó su propuesta por sugerir que esos valores eran superiores a otros valores culturales; al hacerlo, la izquierda respaldaba involuntariamente no sólo a los islamistas, sino también a la derecha que seguía creyendo en la identidad étnica. A Alemania le hace falta precisamente algo como la *Leitkultur*, un cambio normativo que permita a un turco hablar de sí mismo como alemán. Algo que está empezando a suceder, pero muy lentamente.[150]

Mientras tanto, puede que algún día surja una verdadera identidad paneuropea. Puede que esto suceda al margen de las engorrosas y burocráticas estructuras de toma de decisión que constituyen la UE. Los europeos han creado una notable civilización de la que deberían estar orgullosos, una capaz de abarcar a personas de otras culturas, incluso siendo conscientes de su carácter distintivo.

En comparación con Europa, Estados Unidos ha resultado mucho más acogedor para los inmigrantes porque desde el principio desarrolló una identidad de destino, fundamentada en su larga historia de inmigración. En comparación con los europeos, los estadounidenses siempre se han sentido orgullosos de sus ciudadanos naturalizados y, por lo general, conceden gran

boato a la ceremonia de naturalización, con portaestandartes y discursos inspiradores de políticos locales. Como solía señalar el politólogo Seymour Martin Lipset, en Estados Unidos uno puede ser acusado de ser «antiamericano», pero no de la misma manera de «antidanés» o «antijaponés». El americanismo constituía un conjunto de creencias y una forma de vida, no una etnia; uno se puede apartar de lo primero, pero no de lo segundo.

La identidad nacional de destino, que surgió a raíz de la guerra civil estadounidense, debe profundizarse y defenderse de los ataques tanto de la izquierda como de la derecha. Desde la derecha, muchas de las nuevas voces del nacionalismo blanco querrían arrastrar al país hacia atrás, hasta una identidad basada una vez más en la raza, el origen étnico o la religión. Urge rechazar firmemente estas opiniones por antiamericanas, como Ben Sasse intentó hacer.

Desde la izquierda, la política de la identidad ha intentado socavar la legitimidad de la historia nacional estadounidense enfatizando la victimización, insinuando en algunos casos que el racismo, la discriminación de género y otras formas de exclusión sistemática forman parte, de alguna manera, del ADN del país. Todas estas cosas habrían sido y seguirían siendo características de la sociedad estadounidense, y por lo tanto habría que seguir combatiéndolas. Pero también se puede contar una historia progresista de la superación de las barreras y de los círculos cada vez más amplios de personas cuya dignidad ha ido reconociendo el país basándose en sus principios fundamentales. Esta historia formaba parte del «nuevo nacimiento de la libertad» previsto por Abraham Lincoln, y que los estadounidenses celebran el día festivo que él instauró, el de Acción de Gracias.

Si bien Estados Unidos se ha beneficiado de la diversidad, no puede construir su identidad nacional en torno a la diversidad como tal. La identidad debe estar relacionada con ideales sustanciales como el constitucionalismo, el Estado de derecho y la igualdad humana. Los estadounidenses respetan estos ideales; es comprensible que el país excluya

de la ciudadanía a quienes los rechazan.

Una vez que un país define una identidad de destino adecuada, abierta a la diversidad *de facto* de las sociedades modernas, la naturaleza de las controversias en torno a la inmigración tiende inevitablemente a cambiar. Tanto en Europa como en Estados Unidos, ese debate está actualmente polarizado entre una derecha que busca cortar por completo la inmigración y quiere enviar a los inmigrantes a sus países de origen, y una izquierda que cree que las democracias liberales tienen la obligación prácticamente ilimitada de aceptar migrantes. Sin embargo, deberíamos centrarnos en las estrategias para integrar mejor a los inmigrantes en la identidad religiosa del país. Los inmigrantes asimilados aportan una diversidad saludable a cualquier sociedad, y se puede disfrutar de los beneficios de la inmigración. Los inmigrantes poco asimilados suponen un problema para el Estado y en algunos casos constituyen peligrosas amenazas a la seguridad.

Los europeos se centran en la necesidad de una mejor asimilación, pero no cuentan con un conjunto efectivo de políticas a tal efecto. La agenda de reformas es muy variada, ya que los distintos países europeos abordan el problema de manera diferente. Muchos países han implementado políticas que impiden activamente la integración, como el sistema holandés de compartimentación. Reino Unido y otros países europeos proporcionan fondos públicos a las escuelas musulmanas, de la misma forma que subvencionan escuelas cristianas y judías. Hasta cierto punto, esto se limita a reflejar la concentración geográfica de las comunidades de inmigrantes, y se hace en nombre de la igualdad de trato. Sin embargo, si el objetivo es la asimilación, toda esta estructura debe reemplazarse por un sistema de escuelas comunes que enseñen un currículo estandarizado. Al igual que en los Países Bajos, suele pensarse que esto es algo políticamente inviable, y, sin embargo, ése es el enfoque que necesitaríamos si los países se tomaran en serio la integración.[151]

En Francia, el problema es algo distinto. El concepto francés de ciudadanía republicana, al igual que su contraparte estadounidense, remite a un destino, construido en torno a los ideales de libertad, igualdad y

fraternidad que se desprenden de la Revolución francesa. La ley de 1905 sobre la laicidad separa formalmente Iglesia y Estado e imposibilita que los colegios religiosos se financien con fondos públicos, como sí ocurre en el Reino Unido o los Países Bajos.[152] El problema francés es triple. En primer lugar, independientemente de lo que diga la ley francesa, sigue habiendo mucha discriminación en la sociedad francesa, algo que limita las oportunidades para los inmigrantes. En segundo lugar, la economía francesa lleva años de comportamiento errático, lo que ha producido tasas de desempleo que doblan las de la vecina Alemania. Entre los jóvenes inmigrantes de Francia, las cifras alcanzan el 35 por ciento, en comparación con el 25 por ciento para la juventud francesa en general. Algo esencial que debe hacer Francia para integrar a los inmigrantes es ofrecerles empleos y acrecentar sus esperanzas de un futuro mejor, por ejemplo, liberalizando el mercado laboral, como intenta hacer Emmanuel Macron. Por último, se tachan de islamófobos los propios conceptos de identidad nacional y cultura francesa; la asimilación en sí misma no es políticamente aceptable para buena parte de la izquierda. La defensa de los ideales republicanos de ciudadanía universal no debe dejarse en manos de partidos como el Frente Nacional.

En Estados Unidos, una buena agenda de asimilación debería comenzar por la educación pública. La enseñanza de la educación cívica básica lleva años en declive en Estados Unidos, no sólo para los inmigrantes, sino para los estadounidenses nativos, algo que debe revertirse. Al igual que Europa, Estados Unidos también aplica políticas que impiden la asimilación, como las trece lenguas distintas que se enseñan en el sistema de escuelas públicas de la ciudad de Nueva York. Los programas bilingües y multilingües se han vendido como formas de acelerar el dominio de la lengua inglesa por parte de hablantes no nativos. Pero han adquirido vida propia, con una burocracia educativa que defiende sus prerrogativas más allá de los resultados reales en el dominio del inglés.[153]

La asimilación de inmigrantes puede requerir medidas aún más activas. En las últimas décadas, los tribunales de Estados Unidos y otras

democracias desarrolladas han ido borrando gradualmente la frontera entre ciudadanos y no ciudadanos. Los no ciudadanos gozan legítimamente de muchos derechos legales, incluidos los derechos al debido proceso, de expresión, de asociación, al libre ejercicio de la religión y a una serie de servicios estatales tales como la educación. Los no ciudadanos también comparten deberes con los ciudadanos: se espera de ellos que obedezcan la ley y paguen impuestos, aunque sólo los ciudadanos son responsables de cumplir con los servicios de jurado en Estados Unidos. La distinción entre los no ciudadanos documentados y los que no lo están es más nítida, ya que estos últimos pueden ser deportados, pero incluso los indocumentados tienen derecho al debido proceso. El único derecho importante que se transmite únicamente por la ciudadanía es el derecho a votar; además, los ciudadanos pueden entrar y salir del país libremente y cuentan con el respaldo de su gobierno cuando viajan al extranjero.

Por pequeñas que sean, es importante aferrarse a estas distinciones. Los derechos humanos básicos son universales, pero el pleno disfrute de los derechos que el poder estatal hace cumplir activamente es una recompensa por ser miembro de una comunidad nacional y por la aceptación de las reglas de esa comunidad. El derecho al voto es particularmente importante, ya que otorga a los individuos una parte del poder estatal. Como ser humano, puedo ostentar un derecho abstracto a la ciudadanía y la representación política, pero como ciudadano estadounidense no esperaría poder votar en Italia o en Ghana, incluso si viviera en uno de estos países.

Las democracias liberales contemporáneas no exigen mucho a cambio de la protección estatal de los derechos de sus ciudadanos y, en particular, del derecho al voto. El sentido de comunidad nacional se vería fortalecido con el requisito universal del servicio nacional. Tal mandato subrayaría el hecho de que el mantenimiento de la ciudadanía requiere compromiso y sacrificio. Podría cumplirse sirviendo tanto en el ejército como en alguna actividad civil. Dicho requisito está presente en el juramento de naturalización estadounidense, que impone la voluntad de portar armas en nombre del país o de trabajar en un servicio civil como exige la ley. Si

dicho servicio estuviera correctamente diseñado, obligaría a los jóvenes a trabajar con otros de clases sociales, regiones, razas y etnias muy diferentes, tal como lo hace el servicio militar. Y, como todas las formas de sacrificio compartido, sería una manera efectiva de integrar a los recién llegados en la cultura nacional. El servicio nacional constituiría una forma de republicanismo clásico, una forma de democracia que fomentaría la virtud y el espíritu público en vez de limitarse a dejar que los ciudadanos se interesaran exclusivamente por su vida privada.

Una política centrada en la asimilación también conllevaría que los niveles de inmigración, así como la tasa de cambio demográfico, crezcan en importancia, tanto en Europa como en Estados Unidos. En una cultura dominante, la asimilación se vuelve mucho más difícil a medida que aumenta el número de inmigrantes en relación con la población nativa. A medida que las comunidades de inmigrantes alcanzan cierta escala, tienden a ser autosuficientes y ya no necesitan establecer conexiones con los grupos externos. Pueden llegar a colapsar los servicios públicos y restringir la capacidad de los colegios y otras instituciones públicas para hacerse cargo de ellos. Si bien es probable que los inmigrantes generasen a largo plazo un saldo neto positivo en las finanzas públicas, esto sólo sucederá si consiguen un trabajo y se convierten en ciudadanos que pagan impuestos o en extranjeros residentes legales. Un gran número de recién llegados también puede debilitar el apoyo a los generosos beneficios del Estado del Bienestar por parte de los ciudadanos nativos, un factor para tener en cuenta en los debates sobre inmigración tanto europeos como estadounidenses.

Las democracias liberales se benefician enormemente de la inmigración, tanto económica como culturalmente. Pero sin duda tienen también derecho a controlar sus propias fronteras. Un sistema político democrático se basa en un contrato entre Gobierno y ciudadano en el que ambos asumen obligaciones. Dicho contrato no tiene sentido sin delimitar la ciudadanía y el ejercicio del sufragio. A toda persona le protege un derecho humano básico a la ciudadanía, algo que, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no se les puede quitar arbitrariamente. Pero eso no

significa que tengan derecho a la ciudadanía en ningún país en particular. Además, el derecho internacional no niega el derecho de los Estados a controlar sus fronteras ni a establecer criterios para la ciudadanía.[154] A los refugiados se les debe empatía, compasión y apoyo. Sin embargo, como toda obligación moral, se ve atenuada por las consideraciones prácticas de los recursos escasos, prioridades en competencia y la sostenibilidad política de un programa de apoyo.

Para Europa, esto implica que la UE en su conjunto debe poder controlar sus fronteras exteriores mejor de lo que lo hace, lo que en la práctica significa brindar a países como Italia y Grecia ayuda material y más autoridad para regular el flujo de migrantes hacia Europa. La organización con mandato para hacerlo, Frontex, no cuenta con suficiente personal ni fondos, y carece del apoyo político necesario por parte de los Estados miembros más preocupados por mantener alejados a los migrantes. El sistema Schengen de libre movimiento interno no será políticamente sostenible si el problema de las fronteras exteriores de Europa no se resuelve de manera efectiva.

La situación de Estados Unidos es distinta. A lo largo de los años, el país ha sido muy inconstante en la aplicación de sus leyes de inmigración. Dicha aplicación no es imposible; depende de la voluntad política. Si bien el nivel de deportaciones aumentó bajo la Administración Obama, la naturaleza a menudo arbitraria de estas acciones no contribuye a una política sostenible a largo plazo. Para hacer cumplir la ley no hace falta un muro fronterizo; una gran parte de los extranjeros indocumentados han ingresado legalmente en el país, pero han permanecido con visados vencidos. En cambio, las reglas podrían aplicarse mejor a través de un sistema de sanciones a los empleadores, que requiere de un sistema de identificación nacional que les informe de aquellos que se encuentran legítimamente en el país. Algo que no se ha llevado a cabo porque demasiados empleadores se benefician de la mano de obra barata que proporcionan los inmigrantes y no quieren actuar como responsables del cumplimiento de la ley. Tampoco se ha llevado a cabo debido a una

oposición exclusiva de Estados Unidos a un sistema de identificación nacional, basada en una desconfianza hacia el Gobierno compartida por la izquierda y la derecha por igual.

Como resultado, Estados Unidos alberga ahora una población de entre once y doce millones de extranjeros indocumentados. La gran mayoría lleva años viviendo en el país y realiza una labor importante, cuidan de sus familias y, por lo demás, actúan como ciudadanos que respetan la ley. La idea de que todos son delincuentes porque violaron la ley de Estados Unidos al ingresar en el país es ridícula, aunque haya gente dentro de dicha población que sí lo sean, al igual que dentro de la población nativa. También es ridículo pensar que Estados Unidos puede forzar a todas estas personas a abandonar el país y regresar a sus países de origen. Un proyecto a tal escala sería digno de la Unión Soviética de Stalin o de la Alemania nazi.

De modo que la reforma migratoria lleva bastante tiempo encima de la mesa. En un intercambio comercial, el Gobierno podría emprender medidas de aplicación de la ley para controlar sus fronteras, a cambio de un acuerdo que ofreciera a los indocumentados sin antecedentes penales una vía a la ciudadanía.[155] Esta negociación podría contar con el apoyo de la mayoría de la opinión pública estadounidense, pero los contrarios a la inmigración están totalmente en contra de cualquier forma de «amnistía» y los grupos en pro de los derechos de los inmigrantes se oponen a una aplicación más estricta de las leyes actuales. La polarización y la disfunción del sistema político estadounidense han hecho que esta negociación sea imposible durante muchos años. En otros lugares también se da este tipo de vetocracia estadounidense, mediante la que las opiniones de las minorías bloquean fácilmente el consenso de la mayoría.[156]

Si Estados Unidos se toma en serio la integración de los inmigrantes, entonces debe reformar su sistema de inmigración siguiendo las líneas que acabamos de describir. La adquisición de la ciudadanía estadounidense y el juramento de naturalización son indicadores fundamentales y emotivos de la asimilación. Algunos objetan que ofrecer a los extranjeros

indocumentados un camino hacia la ciudadanía funciona como una recompensa por violar la ley de Estados Unidos y les permite colarse en detrimento de los extranjeros legales que buscan la naturalización. El requisito del servicio nacional podría ayudar a aliviar tales preocupaciones. Estados Unidos se autoimpone un obstáculo innecesario para la asimilación al alimentar la fantasía de que los millones de extranjeros indocumentados que viven de manera pacífica y productiva en el país serán finalmente deportados a sus países de origen. Mientras tanto, la incapacidad de Estados Unidos para hacer cumplir la ley garantiza la persistencia del problema.

Las políticas públicas que se centran en la integración exitosa de los extranjeros deben contribuir al debilitamiento del auge populista tanto en Europa como en Estados Unidos. Los nuevos grupos contrarios a la inmigración son en realidad coaliciones de personas con incentivos distintos. El grupo más duro está impulsado por el racismo y la intolerancia; poco se puede hacer para hacerles cambiar de opinión. No hay que hacerles caso, sino oponerse a ellos por razones morales. Pero a otros les preocupa si los recién llegados llegaran a integrarse. Les preocupa menos la inmigración que los números, la velocidad del cambio y la capacidad de las instituciones para adaptarse a dichos cambios. Una política centrada en la asimilación podría aliviar sus preocupaciones y mantenerlos a raya de los más fanáticos. Más allá de que esto suceda o no, una política centrada en la asimilación sería positiva para la cohesión nacional.

Las políticas relacionadas con los inmigrantes, los refugiados y la ciudadanía están en el corazón de los debates actuales sobre la identidad, pero el problema va mucho más allá. La política de la identidad se hace fuerte en un mundo en el que los pobres y marginados son invisibles para sus semejantes, como observó Adam Smith. El rencor por el estatus perdido comienza con la angustia económica real, y una forma de silenciar el resentimiento es mitigar la preocupación por el empleo, los ingresos y la seguridad.

En concreto, en Estados Unidos gran parte de la izquierda dejó de pensar hace varias décadas en políticas sociales ambiciosas que pudieran

ayudar a cambiar las condiciones subyacentes de los pobres. Era más fácil hablar de respeto y dignidad que proponer costosos planes para reducir la desigualdad. El presidente Obama fue una excepción importante, y su Ley de Cuidado Asequible (ACA, por sus siglas en inglés) fue un hito en la política social de Estados Unidos. Los contrarios a la ACA trataron de situarla como un problema de identidad, sugiriendo *sotto voce* que la había diseñado un presidente negro para beneficiar a sus electores negros. Pero, en cambio, se trataba de una política nacional diseñada para ayudar a los estadounidenses menos acomodados, independientemente de su raza o identidad. Muchos de los beneficiarios de la ley incluyen a blancos de zonas rurales del sur a los que, sin embargo, se ha persuadido de votar a políticos republicanos que han jurado derogar la ACA.

La política de identidad ha hecho más difícil la elaboración de políticas tan ambiciosas. Durante gran parte del siglo XX, en las democracias liberales la política giraba en torno a cuestiones generales de política económica. La izquierda progresista buscaba proteger a la gente común de los caprichos del mercado y utilizar el poder del Estado para distribuir los recursos de forma más equitativa. Por su parte, la derecha buscaba proteger el sistema de libre mercado y la capacidad de todos de participar en él. Los partidos comunistas, socialistas, socialdemócratas, liberales y conservadores se alineaban en un espectro de izquierda a derecha que indicaba el grado de intervención estatal deseado y el compromiso prioritario con la igualdad o con la libertad individual. También había grupos de identidad considerables, incluidos los partidos con objetivos de alcance nacionalista, religioso o regional. Pero la estabilidad de la política democrática durante el período que va desde el final de la segunda guerra mundial hasta el presente giraba en torno a los partidos dominantes de centroizquierda y centroderecha, que en gran medida coincidían en la legitimidad de un Estado democrático del Bienestar.

Este consenso representa ahora un viejo sistema que los nuevos partidos centrados en los problemas de identidad ponen en cuestión. Algo que constituye un gran desafío para el futuro de la política democrática. Aunque

la lucha en torno a la política económica produjo una fuerte polarización a principios del siglo XX, las democracias encontraron la forma de aprovechar los beneficios de visiones económicas opuestas y de la negociación. Los problemas de identidad, por el contrario, son más difíciles de reconciliar: o me reconoces o no. El resentimiento por la dignidad perdida o la invisibilidad tiene raíces económicas, pero la lucha por la identidad nos distrae de las políticas que podrían solucionar dichos problemas. En países como Estados Unidos, Sudáfrica o India, con estratificaciones raciales, étnicas y religiosas, ha resultado más difícil crear amplias coaliciones entre la clase trabajadora para luchar por la redistribución porque los grupos de identidad de mayor estatus no querían hacer causa común con los que están por debajo de ellos, y viceversa.

El cambio tecnológico ha facilitado el auge de las políticas de la identidad. Cuando en la década de 1990 internet se convirtió en una plataforma de comunicación masiva, muchos observadores (yo incluido) creyeron que contribuiría a promover los valores democráticos. La información es una forma de poder, y si internet aumenta el acceso de todos a la información, también redistribuiría el poder. Además, el auge de las redes sociales en particular parece una herramienta útil de movilización, que permite a los grupos con ideas afines unirse en torno a temas de interés común. La naturaleza igualitaria de internet eliminaría la tiranía de los celosos guardianes jerárquicos que controlaban la naturaleza de la información a la que se tenía acceso.

Y así fue: las redes sociales e internet han impulsado innumerables levantamientos antiautoritarios, desde las Revoluciones Rosa y Naranja en Georgia y Ucrania, hasta la fallida Revolución Verde en Irán, la revuelta tunecina y el levantamiento de la plaza Tahrir en Egipto. Las operaciones gubernamentales eran mucho más difíciles de mantener en secreto una vez que la gente común y corriente tenía medios tecnológicos para divulgar los abusos; seguramente, a Black Lives Matter no le habría ido tan bien en ausencia de los ubicuos teléfonos móviles y de sus vídeos.

Pero, con el tiempo, gobiernos autoritarios como el de China hallaron la

forma de controlar el uso de internet entre sus ciudadanos y convertirlo en algo políticamente inofensivo, mientras Rusia aprendió a convertir las redes sociales en un arma para debilitar a sus rivales democráticos.[157] Pero, aunque no hubiera sido así, las redes sociales han logrado acelerar la fragmentación de las sociedades liberales al hacerle el juego a los grupos de identidad. Conectó a personas de ideas afines entre sí, liberadas de la tiranía de la geografía. Les permitió comunicarse y aislarse en «filtros burbuja» de personas y opiniones que no les gustaban. En la mayoría de las comunidades donde el contacto cara a cara es la norma, el número de los que creen en alguna extravagante teoría de la conspiración sería muy limitado; en internet, uno encontraría miles de compañeros con la misma creencia. Al socavar el trabajo de los editores de los medios tradicionales, de los verificadores de hechos y poner en duda los códigos profesionales, impulsó la circulación de información falsa y le facilitó el trabajo a los difamadores que buscaban minar la reputación de sus opositores políticos. Gracias al anonimato, se eliminaron las restricciones cívicas que antes existían. No sólo incentivó que la sociedad se viera a sí misma en términos de identidad; sino que promovió también nuevas identidades a través de comunidades online, como lo hacen los innumerables *subreddits*.

Los temores respecto al futuro se suelen expresan mejor a través de la ficción, sobre todo de la ciencia ficción que imagina mundos futuros basados en innovaciones tecnológicas. En la primera mitad del siglo XX, muchos de esos temores relacionados con el futuro se concentraban en las grandes tiranías burocráticas centralizadas que aplastaban la individualidad y la privacidad. En *1984* (Punto de Lectura, Barcelona, 2018), George Orwell previó que un Gran Hermano controlaría a los individuos a través de una telepantalla, mientras en *Un mundo feliz* (Cátedra, Madrid, 2014) Aldous Huxley imaginó cómo el Estado utilizaría la biotecnología para estratificar y controlar a la sociedad. Pero la naturaleza de las distopías comenzó a cambiar en las últimas décadas del siglo, cuando el colapso ambiental y los virus descontrolados pasaron a ocupar casi todo el protagonismo.

Sin embargo, hubo autores que hablaron de los temores que planteaba la política de la identidad. Escritores ciberpunk como Bruce Sterling, William Gibson y Neal Stephenson imaginaron un futuro dominado no por dictaduras centralizadas, sino por la fragmentación social descontrolada, propiciada por una nueva tecnología emergente llamada internet. La novela de Stephenson, *Snow Crash* (Gigamesh, Barcelona, 2009), de 1992, proponía un omnipresente «metaverso» virtual en el que los individuos podían adoptar avatares, interactuar y cambiar su identidad cuando quisieran. Estados Unidos se dividía en «subenclaves», subdivisiones suburbanas que atienden a identidades concretas, como la Nueva Sudáfrica para los racistas con sus banderas confederadas, o el Gran Hong Kong de Lee para los inmigrantes chinos. Era necesario el pasaporte y un visado para viajar de un barrio a otro. La CIA había sido privatizada y el portaviones *USS Enterprise* se había convertido en una casa flotante para los refugiados. La autoridad del Gobierno federal sólo abarcaba el terreno en el que se ubicaban los edificios federales.[158]

Nuestro mundo se mueve simultáneamente hacia las distopías opuestas de la hipercentralización y la fragmentación sin fin. China, por ejemplo, está construyendo una dictadura en la que el Gobierno recopila datos sobre los movimientos diarios de cada uno de sus ciudadanos y utiliza técnicas de big data y un sistema de crédito social para controlar a sus ciudadanos. Por otro lado, en distintas partes del mundo vemos cómo las instituciones centralizadas colapsan, surgen Estados fallidos, aumenta la polarización y se agrava el desacuerdo sobre los objetivos comunes. Las redes sociales e internet han facilitado el surgimiento de comunidades independientes, delimitadas no por barreras físicas, sino por la creencia en una identidad compartida.

Lo bueno de la ficción distópica es que casi nunca se hace realidad. El hecho de que podamos imaginar qué pasaría si las tendencias actuales se exacerbaran sirve como advertencia: *1984* se convirtió en un potente símbolo de un futuro totalitario que había que evitar, y nos sirvió como vacuna. Podemos imaginar escenarios más agradables para vivir, lugares

que tengan en cuenta la creciente diversidad de nuestras sociedades, que nos ofrezcan la certeza de que dicha diversidad seguirá contribuyendo a la consecución de los objetivos comunes, y de que, lejos de debilitarla, fortalecerá la democracia liberal.

La identidad es el tema que subyace en muchos fenómenos políticos actuales, desde los nuevos movimientos nacionalpopulistas hasta los combatientes islamistas, pasando por las polémicas que tienen lugar en los campus universitarios. No podemos evitar pensar en nosotros mismos y en nuestras sociedades en términos de identidad. Pero debemos recordar que las identidades que residen en lo más profundo de nosotros no son fijas ni están necesariamente definidas por el azar del nacimiento. La identidad se puede utilizar para dividir, pero también para integrar, como se ha hecho en el pasado. Ése será, al final, el remedio contra la política populista de nuestros días.

Bibliografía

ABRAJANO, MARISA y ZOLTAN L. HAJNAL, *White Backlash: Immigration, Race and American Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2016.

ALEINIKOFF, T. ALEXANDER y DOUGLAS B. KLUSMEYER, eds, *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, 2000.

BARRETT, RICHARD, *Foreign Fighters in Syria*, Soufan Group, Nueva York, 2014.

BEAUVOIR, SIMONE DE, *The Second Sex*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1953. Versión castellana de Alicia Martorell, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2018.

BENHABIB, SEYLA, IAN SHAPIRO y DANILO PETRANOVIC, eds., *Identities, Affiliations, and Allegiances*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

BERMAN, SHERI, «The Lost Left», *Journal of Democracy* 27 (4) (2016), pp. 69-76.

BISTOLFI, ROBERT y FRANÇOIS ZABBAL, *Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire*, Editions de l'Aube, París, 1995.

BOCK-CÔTÉ, MATHIEU, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Les Éditions du Cerf, París, 2016.

BRIMELOW, PETER, *Alien Nation: Common Sense About America's*

Immigration Disaster, Random House, Nueva York, 1995.

BRUBAKER, ROGERS, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

BRUBAKER, WILLIAM R., «Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis», *International Sociology* 5 (4) (1990), pp. 379-407.

CANEFE, NERGIS, «Citizens v. Permanent Guests: Cultural Memory and Citizenship Laws in a Reunfied Germany», *Citizenship Studies* 2 (3) (1998), pp. 519-544.

CANETTI, ELIAS, *Crowds and Power*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1984. Versión castellana de Horst Vogel, *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2012.

CASPER, GERHARD, «The Concept of National Citizenship in the Contemporary World: Identity or Volition?», Bucerius Law School, Hamburgo, 2008.

—, «Forswearing Allegiance», en Häberle, Peter, ed., *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2013.

CHUNG, ERIN A., *Immigration and Citizenship in Japan*, Cambridge University Press, Nueva York, 2010.

COATES, TA-NEHISI, *Between the World and Me*, Spiegel and Grau, Nueva York, 2015. Versión castellana de Javier Calvo, *Entre el mundo y yo*, Seix Barral, 2016.

COOPERSMITH, STANLEY, *The Antecedents of Self-Esteem*, W. H. Freeman, San Francisco, 1967.

CRAMER, KATHERINE J., *The Politics of Resentment: Rural Consciousness and the Rise of Scott Walker*, University of Chicago Press, Chicago, 2016.

CRENSHAW, KIMBERLÉ WILLIAMS, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review* 43 (julio de 1991), pp. 1241-1299.

DEWAAY, BOB, *Redefining Christianity: Understanding the Purpose Driven*

Movement, 21st Century Press, Springfield, 2006.

FORD, ROBERT y MATTHEW GOODWIN, *Revolt on the Right: Explaining Support for the Radical Right in Britain*, Routledge, Londres, 2014.

FUKUYAMA, FRANCIS, «The End of History?», *The National Interest* 16 (1989), pp. 3-18.

—, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992. Versión castellana de P. Elías, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

—, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to French Revolution*, Farrar Straus and Giroux, Nueva York, 2011. Versión castellana de Jorge Paredes, *Los orígenes del orden político: desde la Prehistoria hasta la Revolución francesa*, Deusto, Barcelona, 2016.

—, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2001. Versión castellana de Paco Reina, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución tecnológica*, Punto de Lectura, Barcelona, 2003.

—, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2014. Versión castellana de Jorge Paredes, *Orden y decadencia de la política: desde la Revolución industrial a la globalización de la democracia*, Deusto, Barcelona, 2016.

—, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, Nueva York, 1995. Versión castellana de Víctor Alba, *Trust: la confianza*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

FULLER, ROBERT W., *Dignity for All: How to Create a World Without Rankism*, Berrett-Koehler Publishers, Oakland, 2008.

—, *Somebodies and Nobodies: Overcoming the Abuse of Rank*, New Society Publishers, Gabriola Island, 2003.

FUREDI, FRANK, «The Therapeutic University», *The American Interest* 13 (1) (2017), pp. 55-62.

—, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, Londres, 2004.

GALSTON, WILLIAM, A., *Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy*, Yale University Press, New Haven, 2018.

GELLNER, ERNEST, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983. Versión castellana de Javier Setó, *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid, 2008.

GINSBURG, THOMAS B., «Written Constitutions Around the World», *Insights on Law and Society* 15 (3) (2017.

GLENSY, REX, «The Right to Dignity», *Columbia Human Rights Law Review* 43 (65) (2011), pp. 65-142.

GOODMAN, SARA W., «Fortifying Citizenship: Policy Strategies for Civic Integration in Western Europe», *World Politics* 64 (4) (2012), pp. 659-698.

HABERMAS, JÜRGEN, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», *Praxis International* 12 (1) (1993), pp. 1-19.

—, *The Postnational Constellation: Political Essays*, MIT Press, Cambridge, 2001. Versión castellana de Pere Fabra, Daniel Gamper y Luis Pérez, *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000.

HAGGARD, STEPHAN, *Developmental States*, Cambridge University Press, Nueva York, 2018.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED VON, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

—, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

HETHERINGTON, MARC J. Y THOMAS J. RUDOLF, *Why Washington Won't Work: Polarization, Political Trust, and the Governing Crisis*, University of Chicago Press, Chicago, 2016.

HOCHSCHILD, ARLIE RUSSELL, *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New Press, Nueva York, 2016.

HOROWITZ, DONALD, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, 1985.

HOWARD, MARC MORJÉ, *The Politics of Citizenship in Europe*, Cambridge University Press, Nueva York, 2009.

HUNTINGTON, SAMUEL P., *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon and Schuster, Nueva York, 2004.

KEPEL, GILLES, *Terror in France: The Rise of Jihad in the West*, Princeton University Press, Princeton, 2017. Versión castellana de Silvia Furió, *El terror entre nosotros: una historia de la yihad en Francia*, Península, Barcelona, 2016.

LAITIN, DAVID, CLAIRE L. ADDA y MARIE-ANNE VALFORT, *Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies*, Harvard University Press, Cambridge, 2016.

LEIKEN, ROBERT, *Europe's Angry Muslims: The Revolt of the Second Generation*, Oxford University Press, 2015.

LILLA, MARK, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, HarperCollins, Nueva York, 2017. Versión castellana de Daniel Gascón, *El regreso liberal: más allá de la política de la identidad*, Debate, Barcelona, 2018.

LINDENBERGER, HERBERT, *The History in Literature: On Value, Genre, Institutions*, Columbia University Press, Nueva York, 1990.

LOCHOCKI, THEO, «Germany's Left Is Committing Suicide by Identity Politics», *Foreign Policy*, 23 de enero de 2018.

LOPEZ, RAMON, «Answering the Alt-Right», *National Affairs* 33 (2017).

LUTERO, MARTÍN, *Christian Liberty*, Fortress Press, Filadelfia, 1957. Versión castellana de Teófanes Egido, *La libertad del cristiano*, Planeta DeAgostini, 1996.

MANN, THOMAS E. y NORMAN J. ORNSTEIN, *It's Even Worse Than It Looks: How the American Constitutional System Collided with the New Politics*, Basic Books, Nueva York, 2012.

MCMAHON, SIMON, *Developments in the Theory and Practice of Citizenship*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne, 2012.

MCNAMARA, KATHLEEN R., *The Politics of Everyday Europe: Constructing*

Authority in the European Union, Oxford University Press, Oxford, 2015.

MILANOVIC, BRANCO, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Belknap Press, Cambridge, 2016.

MOORE, KAREN NELSON, «Aliens and the Constitution», *New York University Law Review* 88 (3) (2013), pp. 801-877.

MOYN, SAMUEL, «The Secret History of Constitutional Dignity», *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2) (2014), pp. 39-73.

MURRAY, CHARLES, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, Nueva York, 2010.

NODIA, GHIA, «The End of the Postnational Illusion», *Journal of Democracy* 28 (abril de 2017), pp. 5-19.

NUSSBAUM, MARTHA C., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996. Versión castellana de Carme Castells, *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós, Barcelona, 2013.

PAZ, MORIA, «The Law of Walls», *European Journal of International Law* 28 (2) (2017), pp. 601-624.

PIKETTY, THOMAS, *Capital in the Twenty-First Century*, Belknap Press, Cambridge, 2014. Versión castellana: *El capital en el siglo XXI,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2014.

POLAKOW-SURANSKY, SASHA, *Go Back to Where You Came From: The Backlash Against Immigration and the Fate of Western Democracy*, Nation Books, Nueva York, 2017.

PUTNAM, ROBERT D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, Nueva York, 2000. Versión castellana de José Luis Gil, *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.

—, *Our Kids: The American Dream in Crisis*, Simon and Schuster, Nueva York, 2015.

RIEFF, PHILIP, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*,

University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 4 y 13.
ROY, OLIVIER, «EuroIslam: The Jihad Within?», *The National Interest* 71 (2003), pp. 63-74.
—, «France's Oedipal Islamist Complex», *Foreign Policy*, 7 de enero de 2016.
—, «Who Are the New Jihadis?», *The Guardian*, 13 de abril de 2017.
RUSTOW, DANKWART A., «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics* 2 (1970), pp. 337-363.
SCHEFFLER, SAMUEL, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
SCHMIDT, ROYAL J., «Cultural Nationalism in Herder», *Journal of the History of Ideas* 17 (3) (1956), pp. 407-417.
SCHULLER, ROBERT H., *Self-Estem: The New Reformation*, Waco Books, Waco, 1982.
—, *Success Is Never Ending, Failure is Never Final: How to Achieve Lasting Success Even in the Most Difficult Times*, Bantam Books, Nueva York, 1990.
SMITH, ALAN G. R:, *The Emergence of a Nation-State: The Commonwealth of England, 1529-1660*, Longman, Londres y Nueva York, 1984.
SMITH, ROGERS M., *Political Peoplehood: The Roles of Values, Interests, and Identities*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.
SMITH, ROGERS, M. y SIGAL R. BEN-PORATH, eds., *Varieties of Sovereignty and Citizenship*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2012.
STERN, FRITZ, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1974.
TAYLOR, CHARLES, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. Versión castellana de Pablo Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
—, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994. Versión castellana de Mónica Utrilla,

El multiculturalismo y la «política del reconocimiento», Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2003.

—, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989. Versión castellana de Ana Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2011.

TIBI, BASSAM, «Why Can't They Be Democratic?», *Journal of Democracy* (3) (2008), pp. 43-48.

TRILLING, LIONEL, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

WALZER, MICHAEL, *Revolution of the Saints: A Study on the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1965. Versión castellana de Silvia Villegas, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Madrid, 2010.

WARREN, RICK, *The Purpose Driven Life: What on Earth Am I Here for?*, Zondervan, Grand Rapids, 2012.

WIKAN, UNNI, *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

WILLIAMS, JOAN C., *White Working Class: Overcoming Class Cluelessness in America*, Harvard Business Review Press, Cambridge, 2017.

WRIGHT, KATIE, *The Rise of the Therapeutic Society: Psychological Knowledge and the Contradictions of Cultural Change*, New Academy Publishing, Washington, DC, 2010.

WRONG, MICHELA, *It's Our Turn to Eat: The Story of a Kenyan Whistle-Blower*, HarperPerennial, Nueva York, 2010. Versión castellana de Silvia Komet, *Ahora comemos nosotros: la historia de un luchador contra la corrupción en Kenia*, Fundación Oxfam Intermón, Barcelona, 2011.

ZARETSKY, ROBERT, «Radicalized Islam, or Islamicized Radicalism?», *The Chronicle of Higher Education* 62 (37) (2016).

ZWEIG, STEFAN, *The World of Yesterday*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2013. Versión castellana de Joan Fontcuberta, *El mundo de*

ayer: memorias de un europeo, Acantilado, Barcelona, 2014.

Notas

[1]. Fukuyama, Francis, «The Populist Surge», *The American Interest* 13 (4) (2018), pp. 16-18.

[2]. Larry Diamond, «Facing Up to the Democratic Recession», *Journal of Democracy* 26 (1) (2015), pp. 141-155.

[3]. «The End of History?», *The National Interest* 16, verano de 1989.

[4]. Interpreto a Hegel a través de la lente de Alexandre Kojève, que consideraba el desarrollo de la Comunidad Económica Europea como la encarnación del fin de la historia.

[5]. Ambos publicados en 2016 por Deusto (Barcelona).

[6]. Les estoy agradecido a las personas que se tomaron la molestia de leerse mi libro. Véase en particular Sagar, Paul, «The Last Hollow Laugh», *Aeon*, 21 de marzo de 2017, <https://aeon.co/essays/was-francis-fukuyama-the-first-man-to-see-trump-coming>.

[7]. Fukuyama, Francis, «Identity, Immigration, and Liberal Democracy», *Journal of Democracy* 17 (2) (2006), pp. 5-20; Conferencia Latsis «European Identity Challenges», pronunciada en la Universidad de Ginebra en noviembre de 2011. Disponible en <http://www.theglobaljournal.net/group/francis-fukuyama/article/469/>.

[8]. Huntington, Samuel, *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Barcelona, 2002.

[9]. Radelet, Steven, *The Great Surge: The Ascent of the Developing World*, Simon and Schuster, Nueva York, 2015, p. 4.

[10]. Para una explicación completa del crecimiento de la desigualdad mundial, véase Milanovic, Branco, *Desigualdad mundial: un nuevo enfoque para la era de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, México, 2018.

[11]. Diamond, «Facing Up to the Democratic Recession», pp. 141-155.

[12]. Alichi, Ali, Kory Kantenga y Juan Solé, «Income Polarization in the United States», Documento de trabajo del FMI WP/16/121 (Washington, DC, 2017); Piketty, Thomas y Emmanuel Saez, «Income Inequality in the United States, 1913-1998», *Quaterly Journal of Economics* 118 (1) (2003), pp. 1-39.

[13]. Orbán, Viktor, «Will Europe Belong to Europeans?», discurso pronunciado en Baile Tusnad (Rumanía) el 22 de julio de 2017, <https://visegradpost.com/en/2017/07/24/full-speech-of-v-orban-will-europe-belong-to-europeans/>.

[14]. Callimachi, Rukmini, «Terrorist Groups Vow Bloodshed over Jerusalem. ISIS? Less So», *The New York Times*, 8 de diciembre de 2017.

[15]. Orbán, «Will Europe belong?».

[16]. Fearon, James D., «What is Identity (As We Now Use the Word)?», artículo inédito, 3 de noviembre de 1999.

[17]. Kahneman, Daniel, *Pensar rápido, pensar despacio*, Club Círculo de Lectores, Barcelona, 2013.

[18]. *The Republic of Plato*, traducción con notas y ensayo interpretativo de Allan Bloom, Basic Books, Nueva York, 1968. Versión castellana: *La República*, Edimat, Arganda del Rey, 2018.

[19]. Ibíd., 439e-440a.

[20]. Ibíd., 440a-b.

[21]. Ibíd., 440e-441a.

[22]. Para una descripción de cómo se desarrolla la isotimia en la práctica, véase Robert W. Fuller, *Somebodies and Nobodies: Overcoming the Abuse of Rank*, New Society Publishers, Gabriola Island, 2003.

[23]. Frank, Robert H., *Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status*, Oxford University Press, Oxford, 1985, p. 7.

[24]. Elton, G. R., *Reformation Europe, 1517-1559*, Harper Torchbooks, 1963, p. 2. Versión castellana de Jesús Fomperosa, *La Europa de la Reforma*, *1517-1559*, Siglo XXI de España, Tres Cantos, 2016.

[25]. Lutero, Martín, *Christian Liberty*, Fortress Press, Filadelfia, pp. 7-8. Versión castellana de Teófanes Egido, *La libertad del cristiano*, Planeta deAgostini, Barcelona, 1996.

[26]. Muchos siglos antes de Martín Lutero, San Agustín pasó por una tortuosa exploración similar de su ser interior en sus *Confesiones*. Sin embargo, a diferencia de Lutero, sus escritos no devaluaron las instituciones sociales establecidas ni desencadenaron grandes transformaciones en la política y la sociedad de su tiempo.

[27]. Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 18. Versión castellana de Ana Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2011.

[28]. Elton, *Reformation Europe*, p. 196.

[29]. Véanse Taylor, *Sources of the Self* y *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994. Versión castellana de Mónica Ultrilla, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2003.

[30]. Véase Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

[31]. Rousseau, Jean-Jacques, *Ouvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, vol. 3, Éditions de la Pléiade, París, 1966.

[32]. Ibíd., p. 165.

[33]. Rousseau, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Garnier Frères, París, 1960, p. 17. Versión castellana de Montserrat Gras y Sebastián Martín, *Las meditaciones del paseante solitario*, Tecnos, Madrid, 2017.

[34]. Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, p. 26. Versión castellana de Pablo Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

[35]. No parece que la creencia de Rousseau de que el sexo era natural, pero no la familia, se corresponda con la conducta moderna de los seres humanos. Sí parece ser el caso en los chimpancés de hoy, y bien pudo serlo en el del supuesto chimpancé progenitor de los seres humanos modernos.

[36]. Para un análisis más detallado de este tema, véase Fukuyama, *Los orígenes del orden político*.

[37]. Frank, *Choosing the Right Pond*, pp. 21-25.

[38]. Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.

[39]. Estrictamente hablando, Lutero creía que la fe era un don de Dios, el resultado de la gracia de Dios, y no algo que los individuos pudieran limitarse a desear. Los calvinistas llevaron esta doctrina más lejos, al creer que los individuos estaban predestinados o no para la salvación; no tenían ningún poder en el resultado. No obstante, bajo ambas doctrinas, la fe era una característica del ser interior e imponía la obediencia a la ley de Dios, cuyo contenido no estaba sujeto a la elección humana.

[40]. Glensy, Rex, «The Right to Dignity», *Columbia Human Rights Law Review* 43 (65) (2011), pp. 65-142.

[41]. Moyn, Samuel, «The Secret History of Constitutional Dignity», *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2) (2014), pp. 39-73. El término *dignidad* es habitual al argumentar sobre el aborto, ya que la Iglesia católica sostiene que la dignidad humana comienza en la concepción y constituye un estado moral inviolable.

[42]. Glensy, («The Right to Dignity», p. 77) señala que la palabra *dignidad* aparece en el Federalista número 1 (el de Hamilton), pero sólo en relación con el estatus de altos funcionarios.

[43]. Taylor, *Ethics of Authenticity*, p. 29.

[44]. Strauss, David F., *The Life of Jesus, Critically Examined*, Chapman Brothers, Londres, 1846.

[45]. Planned Parenthood contra Casey, 505, EE. UU. 833.

[46]. Herder, Johann Gottfried von, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

[47]. Ibíd., p. 31.

[48]. Herder no era precisamente un fanático de las monarquías absolutas de su época, y no creía que fueran más propicias para la felicidad humana que las sociedades sin Estado de América del Norte o África. Véase Herder, Johann Gottfried von, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 318-319.

[49]. Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1983, pp. 33 y 35. Versión castellana de Javier Setó, *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid, 2008.

[50]. Stern, Fritz, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1974, pp. 19-20.

[51]. Ibíd., pp. 35-94.

[52]. Barrett, Richard, *Foreign Fighters in Syria*, Soufan Group, Nueva York, 2014.

[53]. Roy, Olivier, «France's Oedipal Islamist Complex», *Foreign Policy*, 7 de enero de 2016; Olivier Roy, «Who are the New Jihadis?», *The Guardian*, 13 de abril de 2017.

[54]. Véase Taspinar, Omer, «ISIS Recruitment and the Frustrated Achiever», *The Huffington Post*, 25 de marzo de 2015.

[55]. Kepel, Gilles, *El terror entre nosotros: una historia de la yihad en Francia*, Península, Barcelona, 2016; Worth, Robert F., «The Professor and the Jihadi», *The New York Times*, 5 de abril de 2017; Zaretsky, Robert, «Radicalized Islam, or Islamicized Radicalism?», *The Chronicle of Higher Education* 62 (37) (2016).

[56]. Berman, Sheri, «The Lost Left», *Journal of Democracy* 27 (4) (2016), pp. 69-76; «Rose Thou Art Sick», *The Economist*, 2 de abril de 2016.

[57]. Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, Belknap Press, Cambridge, 2014, pp. 20-25, 170-187. Versión castellana: *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2014.

[58]. El número de personas con una riqueza de dos mil millones o más en dólares de 2013 se quintuplicó de 1987 a 2013; su riqueza es superior a la de toda África. Milanovic, *Desigualdad mundial*.

[59]. Ibíd.

[60]. Alichi, Kantenga y Solé, «Income Polarization», p. 5.

[61]. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 124.

[62]. Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianápolis, 1982, pp. 50-51. Versión castellana de Carlos Rodríguez Braun, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2013.

[63]. Frank, *Choosing the Right Pond*, pp. 26-30.

[64]. Ibíd., pp. 21-26. Véase también Fukuyama, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2001, pp. 41-56. Versión castellana de Paco Reina, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Punto de Lectura, Barcelona, 2003.

[65]. Daniel Kahneman, *Pensar rápido, pensar despacio*.

[66]. En Estados Unidos existe una gran confusión con respecto al término clase media, ya que a una gran mayoría de estadounidenses le gusta clasificarse como clase media, incluso cuando se trata de élites acomodadas o de personas que en Europa se caracterizarían como clase trabajadora o incluso pobres. Los grupos políticamente más relevantes serían aquellos en el tercer o el cuarto quintil de la distribución del ingreso nacional, que son los más vulnerables al estancamiento o a la movilidad descendente.

[67]. Ferrara, Federico, «The Psychology of Thailand's Domestic Political Conflict: Democracy, Social Identity, and the "Struggle for Recognition"» (manuscrito presentado en el congreso «Coup, King, Crisis: Thailand's Political Troubles and the Royal Succession», Shorenstein Asia-Pacific Research Center, Universidad Stanford, 24-25 de enero de 2017.

[68]. Véase, entre otros, Wilson, William Julius, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass*, and Public Policy, University of Chicago Press, 1988.

[69]. Murray, Charles, *Coming Apart: The State of White America, 1960-2010*, Crown Forum, Nueva York, 2010; Putnam, Robert D., *Our Kids: The American Dream in Crisis*, Simon and Schuster, Nueva York, 2015.

[70]. Case, Anne y Angus Deaton, «Rising Morbidity and Mortality in Midlife Among White Non-Hispanics in the Twenty-First Century», *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112 (49) (8 de diciembre de 2015); «Mortality and Morbidity in the Twenty-First Century», *Brookings Papers on Economic Activity*, 23-24 de marzo de 2017.

[71]. Oficina del Censo de Estados Unidos, herramienta de datos en la web de la Encuesta de Población.

[72]. Cramer, Katherine J., *The Politics of Resentment: Rural Consciousness and the Rise of Scott Walker*, University of Chicago Press, Chicago, 2016, p. 61.

[73]. Términos despectivos para referirse a las personas de raza negra y los campesinos blancos con bajo nivel de ingresos y residentes en el interior del país. *(N. del t.)*

[74]. Hochschild, Arlie Russell, *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New Press, Nueva York, 2016, p. 127.

[75]. Cramer, *Politics of Resentment*, p. 9.

[76]. Hochschild, *Strangers in Their Own Land*, p. 143.

[77]. El Movimiento del Potencial Humano fue promovido por el Instituto Esalen; uno de sus primeros directores fue Virginia Satir, a cuya memoria está dedicado el informe del grupo de trabajo de California.

[78]. Maslow, Abraham, *Motivación y personalidad*, Díaz de Santos, Madrid, 1991.

[79]. «Toward a State of Self-Esteem: The Final Report of the California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal Social Responsibility», Departamento de Educación del estado de California, Sacramento, enero de 1990, pp. 18-19.

[80]. Ibíd., pp. 19 y 24. La necesidad universal de autoestima también está presente en Fuller, Robert W., *Dignity for All: How to Create a World Without Rankism*, Berrett-Koehler, Oakland, 2008.

[81]. Rieff, Philip, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 4 y 13.

[82]. Para una descripción general, véase Wright, Katie, *The Rise of the Therapeutic Society: Psychological Knowledge and the Contradictions of Cultural Change*, New Academia Publishing, Washington, DC, 2010, pp. 13-28.

[83]. Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, p. 142.

[84]. Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, Nueva York, 1978, pp. 10 y 13. Versión castellana de Jaime Collyer, *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona, 1999.

[85]. Furedi, Frank, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, Londres, 2004, pp. 4-5 y 10.

[86]. Schuller, Robert H., *Self-Esteem: The New Reformation*, Waco Books, Waco, 1982. Los libros de Schuller se enmarcan en la larga tradición estadounidense de la literatura de autoayuda de autores como Norman Peale. Véase, por ejemplo, Schuller, *Success is Never Ending, Failure is Never Final: How to Achieve Lasting Success Even in the Most Difficult Times*, Bantam Books, Nueva York, 1990.

[87]. DeWaay, Bob, *Redefining Christianity: Understanding the Purpose Driven Movement*, 21st Century Press, Springfield, 2006.

[88]. Polsky, Andrew J., *The Rise of the Therapeutic State*, Princeton University Press, Princeton, 1991, pp. 158-164.

[89]. Ibíd., pp. 199-200.

[90]. Citado en Lindenberger, Herbert, «On the Sacrality of Reading Lists: The Western Culture Debate at Stanford University», en *The History in Literature: On Value, Genre, Institutions*, Columbia University Press, Nueva York, 1990, p. 151.

[91]. La tendencia general de las universidades que realizan una misión terapéutica se describe en Furedi, Frank, «The Therapeutic University», *The American Interest* 13 (1), pp. 55-62.

[92]. Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, 1985, pp. 141-143.

[93]. Coates, Ta-Nehisi, *Entre el mundo y yo*, Seix Barral, Barcelona, 2016.

[94]. «Are Women Human?», entrevista a Catharine MacKinnon, <http://sisyphe.org/spip.php?article2297>.

[95]. Véase Hoerger, Jacob, «Lived Experience vs. Experience», *Medium*, 24 de octubre de 2016.

[96]. Estas ideas están sacadas de Hoerger, ibíd.

[97]. Williams Crenshaw, Kimberlé, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review* 43 (julio de 1991), pp. 1241-1299.

[98]. Bock-Côté, Mathieu, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Les Éditions du Cerf, París, 2016, pp. 16-19.

[99]. Polakow-Suransky, Sasha, *Go Back to Where You Came From: The Backlash Against Immigration and the Fate of Western Democracy*, Nation Books, Nueva York, 2017, pp. 23-24.

[100]. Lochocki, Theo, «Germany's Left is Committing Suicide by Identity Politics», *Foreign Policy*, 23 de enero de 2018.

[101]. Alvarez, Maximilian, «Cogito Zero Sum», *The Baffler*, <https://thebaffler.com/the-poverty-of-theory/cogito-zero-sum-alvarez>.

[102]. Un ejemplo de esto es el trato que recibió Rebecca Tuvel por su artículo «In Defense of Transracialism», publicado en *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, como cuenta Kelly Oliver en «If This is Feminism…», *Philosophical Salon*, <http://thephilosophicalsalon.com/if-this-is-feminism-its-been-hijacked-by-the-thought-police/>. Véase también Oliver, Kelly, «Education in an Age of Outrage», *The New York Times*, 16 de octubre de 2017.

[103]. Lilla, Mark, *El regreso liberal: más allá de la política de la identidad*, Debate, Barcelona, 2018.

[104]. Mann, Thomas E. y Norman J. Ornstein, *It's Even Worse Than It Looks: How the American Constitutional System Collided with the New Politics of Extremism*, Basic Books, Nueva York, 2012.

[105]. La apropiación cultural se refiere a los esfuerzos de alguien de una determinada raza, etnia o género para hacer uso o beneficiarse de la cultura de otro grupo. En un caso notable, se pidió que un cuadro de la artista Dana Schutz del cadáver mutilado de Emmett Till se destruyera por tratarse de una pintora blanca que había descrito un momento traumático para los negros. En otro caso, un editor se vio obligado a dimitir de su puesto en la Asociación Canadiense de Escritores por una pieza en la que defendía el derecho de los autores blancos a crear personajes de minorías o con antecedentes indígenas. En ambos casos, los individuos a los que se criticaba eran liberales que intentaban comprender las experiencias y los sufrimientos de personas de alguna minoría. El texto de la carta de Hannah Black en la que critica a Dana Schutz se encuentra en <https://i-d.vice.com/en_uk/article/d3p84a/black-artists-urge-the-whitney-biennial-to-remove-painting-of-murdered-black-teenager-emmett-till>. Véase también Malik, Kenan, «In Defense of Cultural Appropriation», *The New York Times*, 14 de junio de 2017; y Shriver, Lionel, «Lionel Shriver's Full Speech: "I hope the Concept of Cultural Appropriation Is a Passing Fad"», *The Guardian*, 13 de septiembre de 2016.

[106]. Taylor, Matthew, «"White Europe": 60,000 Nationalists March on Poland's Independence Day», *The Guardian*, 12 de noviembre de 2017; Applebaum, Anne, «Why Neo-Fascists Are Making a Shocking Surge in Poland», *The Washington Post*, 13 de noviembre de 2017.

[107]. Véase Wrong, Michela, *Ahora comemos nosotros: la historia de un luchador contra la corrupción en Kenia*, Fundación Oxfam Intermón, Barcelona, 2011. Véase también Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, pp. 330-332. Versión castellana de Jorge Paredes, *Orden y decadencia de la política*, Deusto, Barcelona, 2016.

[108]. Smith, Rogers M., *Political Peoplehood: The Roles of Values, Interests, and Identities*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.

[109]. Para una descripción conmovedora de la riqueza de la Viena anterior a la primera guerra mundial y la tragedia que supuso su colapso, véase Zweig, Stefan, *El mundo de ayer*, Acantilado, Barcelona, 2012.

[110]. A raíz de la cercanía de Trump con Vladímir Putin, un sorprendente número de republicanos ha desarrollado puntos de vista favorables a Rusia, y llegado a decir que confiarían más en Putin que en sus compatriotas liberales. Paul Reynolds, miembro del Comité Nacional Republicano de Alabama, dijo: «Si me dan a elegir entre mi bienestar en las manos de Putin, o del *Washington Post*, sin duda elegiría a Putin». Hohmann, «The Daily 202: As Roy Moore Declines to Step Aside, a Tale of Two Republican Parties Emerges», *The Washington Post*, 10 de noviembre de 2017; Beauchamp, Zack, «Roy Moore Admires Vladímir Putin's Morality», *Vox*, 8 de diciembre de 2017.

[111]. Los estados de Asia oriental en rápido desarrollo tenían problemas con la corrupción, pero a niveles generalmente más bajos que en otras partes del mundo. La implicación de la élite en el desarrollo nacional hizo posible el «Estado de desarrollo» en países como Japón, Corea del Sur, Singapur y China. Si bien se ha dicho que tales Estados existen en países africanos como Ruanda o Etiopía, o en Chile bajo la dictadura de Pinochet, éstos tienden a ser la excepción y no la regla. Véase Haggard, Stephan, *Developmental States*, Cambridge University Press, Nueva York, 2018.

[112]. Véase Fukuyama, Francis, *Trust: la confianza*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

[113]. Ibíd.; Putnam, Robert D., *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.

[114]. Este argumento está presente en Calhoun, Craig J., «Social Solidarity as a Problem for Cosmopolitan Democracy», en Benhabib, Seyla, Ian Shapiro y Danilo Petranovic, eds., *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

[115]. La defensa clásica de la identidad nacional como una de las condiciones necesarias de la democracia liberal moderna fue expresada por Rustow, Dankwart A., «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model», *Comparative Politics* 2 (1970), pp. 337-363.

[116]. La zona Schengen se superpone con la UE o la zona euro, pero no se corresponde en su totalidad; algunos países de la UE, como Irlanda y Reino Unido, optaron por no participar, mientras que los Estados que no pertenecen a la UE, como Islandia y Noruega, son de facto partes de la zona.

[117]. Hajnal, Zoltan L. y Marisa Abrajano, *White Backlash: Immigration, Race, and American Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2016.

[118]. Manent, Pierre, «Democracy Without Nations?», Journal of Democracy 8 (1997), pp. 92-102. Véase también Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, pp. 185-197.

[119]. Sobre los orígenes de la Declaración Universal, véase Glendon, Mary Ann, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, Nueva York, 2001.

[120]. Nussbaum, Martha C., *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós, Barcelona, 2013; Calhoun, Craig J., «Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», Public Culture 13 (1) (2002); pp. 147-171; Scheffler, Samuel, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

[121]. Véase Patrick, Stewart, *Sovereignty Wars: Reconciling America with the World*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2017; Krasner, Stephen D., *Soberanía, hipocresía organizada*, Paidós, Barcelona, 2001.

[122]. Esto está presente en Khilnani, Sunil, *The Idea of India*, Farrar, Straus y Giroux, Nueva York, 1998.

[123]. Esta historia se narra en Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, pp. 322-334.

[124]. Esta parte se basa en mi conferencia de Latsis, «European Identity Challenges».

[125]. Jürgen Habermas fue el primero que esbozó esta teoría. Véase, entre otros, Habermas, *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000; Habermas, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», *Praxis International* 12 (1) (1993), pp. 1-9. Véase también Nodia, Ghia, «The End of the Postnational Illusion», *Journal of Democracy* 28 (abril de 2017), pp. 5-19.

[126]. Sobre la identidad nacional en la UE, véase McNamara, Kathleen R., *The Politics of Everyday Europe: Constructing Authority in the European Union*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

[127]. Aleinikoff, Alexander T. y Douglas B. Klusmeyer, eds., *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World* (Carnegie Endowment for International Peace, Washington, DC, 2000); Casper, Gerhard, *The Concept of National Citizenship in the Contemporary World: Identity or Volition?*, Bucerius Law School, Hamburgo, 2008.

[128]. Aleinikoff y Kusmeyer, *From Migrants to Citizens*, pp. 32-118.

[129]. Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

[130]. Howard, Marc Morjé, *The Politics of Citizenship in Europe*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 119-134; Canefe, Nergis, «Citizens v. Permanent Guests: Cultural Memory and Citizenship Laws in a Reunified Germany», *Citizenship Studies* 2 (3) (1998), pp. 519-544.

[131]. Kashiwazaki, Chikako, «Citizenship in Japan: Legal Practice and Contemporary Development», en Aleinikoff y Klusmeyer, *From Migrants to Citizens*.

[132]. Goodman, Sara W., «Fortifying Citizenship: Policy Strategies for Civic Integration in Western Europe», *World Politics* 64 (4) (2012); pp. 659-698; Leiken, Robert, *Europe's Angry Muslims: The Revolt of the Second Generation*, Oxford University Press, Oxford, 2015. Varias de sus conclusiones parecen un poco anticuadas hoy a la luz de los recientes ataques terroristas en Francia.

[133]. «Discussion Guide for the Naturalization Authorities-Status 01.09.2005», Comisionado para la Protección de Datos de Baden-Wurtemberg, 1 de septiembre de 2005, <https://www.baden-wuerttemberg.datenschutz.de/gesprachsleitfaden-fur-die-einburgerungsbehorden-stand-01-09-2005/>. Véase también McMahon, Simon, *Developments in the Theory and Practice of Citizenship* (Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne, 2012, p. 29ff.

[134]. Para una evidencia empírica de los prejuicios a los que se enfrentan los musulmanes franceses, véase Laitin, David, Claire Adida y Marie-Anne Valfort, *Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies*, Harvard University Press, Cambridge, 2016.

[135]. Para leer una historia del UKIP, véase Ford, Robert y Matthew Goodwin, *Revolt on the Right: Explaining Support for the Radical Right in Britain*, Routledge, Londres, 2014.

[136]. Smith, Alan G. R., *The Emergence of a Nation-State: The Commonwealth of England, 1529-1660*, Longman, Londres y Nueva York, 1984, p. 89.

[137]. Tuiteado el 12 de agosto de 2017.

[138]. Citado en Smith, *Political Peoplehood*, pp. 150 y 152.

[139]. *Ibíd*. Paine citado en Casper, Gerhard, «Forswearing Allegiance», en Häberle, Peter, ed., *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2013, p. 703.

[140]. En palabras de Lincoln en su segundo discurso inaugural: «Una octava parte de toda la población eran esclavos de color, y no se encontraban distribuidos de forma general dentro de la Unión, sino localizados en la parte sur. Estos esclavos constituían un interés peculiar y poderoso. Todos sabían que este interés era, de una u otra forma, la causa de la guerra».

[141]. Véase López, Ramón, «Answering the Alt-Right», *National Affairs* 33 (2017).

[142]. La lengua inglesa sigue siendo una importante característica integradora de la identidad estadounidense, por lo que los programas bilingües y multilingües de las escuelas públicas han generado polémica.

[143]. Galston, William A., *Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy*, Yale University Press, New Haven, 2018, p. 39.

[144]. Huntington, Samuel P., *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*, Simon and Schuster, Nueva York, 2004, p. 59. Versión castellana de Albino Santos, *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, Barcelona, 2004.

[145]. Véase, por ejemplo, Lozada, Carlos, «Samuel Huntington, a Prophet for the Trump Era», *The Washington Post*, 18 de julio de 2017.

[146]. Según la OCDE, los estadounidenses trabajan una media de 34,29 horas a la semana, frente a la media en la UE de 33,23 y de 39,79 en Corea. Sin embargo, en estos promedios se incluyen los trabajadores a tiempo parcial, de los cuales hay desproporcionadamente más en Estados Unidos; las horas semanales para los trabajadores estadounidenses a tiempo completo son 47. Véase OCDE, 2018, «Hours worked» (indicador). DOI: 10.1787/47be1c78-en (consultado el 14 de febrero de 2018).

[147]. El juramento de ciudadanía de Estados Unidos se puede consultar en <https://www.uscis.gov/us-citizenship/naturalization-test/naturalization-oath-allegiance-united-states-america>. Para una historia detallada del juramento de la naturalización, véase Casper, «Forswearing Allegiance», en Häberle, *Jahrbuch*. Véase también Aleinikoff, Alexander, «Between Principles and Politics: US Citizenship Policy» en Aleikinoff y Klusmeyer, *From Migrants to Citizens*.

[148]. Contrariamente al juramento de naturalización, Estados Unidos ha llegado a permitir también la doble ciudadanía. No fue fruto de una ley del Congreso, sino el resultado de varias decisiones judiciales y administrativas motivadas en última instancia por conveniencia política. Véase Casper, «Concept of National Citizenship».

[149]. Tibi, Bassam, «Why Can't They Be Democratic?», *Journal of Democracy* 19 (3) (2008), pp. 43-48.

[150]. Algo parecido ha sucedido en otras sociedades multiculturales de formas que a veces se reflejan en el lenguaje. Tras las Leyes de la Unión de 1707, cuando Escocia se incorporó al Reino Unido, los ciudadanos ingleses empezaron a referirse a sí mismos como británicos en lugar de ingleses, una identidad que incluía a los habitantes de Gales, Escocia e Irlanda (de aquel momento). En el idioma ruso, el adjetivo *russkiy* significa ruso étnico, y el adjetivo *rossiyskiy* se utiliza para referirse al ciudadano de la Federación Rusa, que podría ser musulmán checheno o daguestaní.

[151]. «Muslim Identities and the School System in France and Britain: The Impact of the Political and Institutional Configurations on Islam-Related Education Policies», documento presentado para la Conferencia General del ECPR, Pisa, septiembre de 2007. Berglund, Jenny, *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*, Brookings Institution, Washington, DC, 2015; Parker-Johnson, Marie, «Equal Access to State Funding: The Case of Muslim Schools in Britain», *Race, Ethnicity and Education* 5 (2010), pp. 273-89

[152]. Incluso en Francia hay excepciones: el Estado francés subvenciona a las escuelas religiosas de Alsacia como parte del complejo legado histórico de esa región en disputa.

[153]. A pesar de algunas pruebas que señalaban que a la Proposición 227 le había seguido un aumento de la habilidad con el inglés por parte de niños inmigrantes, fue rechazada por la Proposición 58 en 2016. Véase Sifuentes, Edward, «Proposition 227: 10 Years Later», *San Diego Union-Tribune*, 8 de noviembre de 2008.

[154]. Esta situación cambia en el momento en que un extranjero llega al territorio de un país determinado. En Estados Unidos, Europa y otras democracias liberales, la legislación nacional otorga derechos a los no ciudadanos, incluidos a aquellos que no tienen documentos. Esto crea fuertes incentivos para que los migrantes lleguen al territorio de un país determinado por cualquier medio posible, legal o ilegal. También da a los Estados incentivos para controlar sus fronteras y evitar que lo hagan mediante la construcción de barreras físicas donde no se aplica la legislación nacional. Véase Casper, «Forswearing Allegiance», en Häberle, *Jahrbuch*; Paz, Moria, «The Law of Walls», *European Journal of International Law* 28 (2) (2017), pp. 601-624.

[155]. Éste fue el paquete integral de reformas migratorias propuesto por la Mesa Redonda sobre Política de Inmigración de Brookings-Duke, «Breaking the Immigration Stalemate: From Deep Disagreements to Constructive Proposals», 6 de octubre de 2009.

[156]. La *vetocracia* se refiere a la forma en que el sistema estadounidense de controles y contrapesos permite a las minorías bien organizadas vetar las decisiones que cuentan con el apoyo de la mayoría. Véase Fukuyama, *Orden y decadencia de la política*, capítulo 34.

[157]. Véase Cardenal, Juan Pablo *et al.*, *Sharp Power: Rising Authoritarian Influence*, National Endowment for Democracy, Washington, diciembre de 2017.

[158]. Stephenson, Neal, *Snow Crash*, Bantam Books, Nueva York, 1992.

Identidad
Francis Fukuyama

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© del diseño de la portada, Sylvia Sans Bassat
© fotografía de portada, Jacek Chachurski / EyeEm

© Francis Fukuyama, 2018
© de la traducción: Antonio García Maldonado, 2019

© Editorial Planeta, S.A., 2019

© de esta edición: Centro de Libros PAPF, SLU.
Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.
Av. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo de 2019

ISBN: 978-84-234-3036-9 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.
www.eltallerdelllibre.com